AUTHOR:

SCHLESINGER, BERTA

TITLE:

UBER PHILOSOPHISCHE EINFLUSSE BEI DEN...

PLACE:

BONN

DATE:

1910

Master Negative #

91-80141-9

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

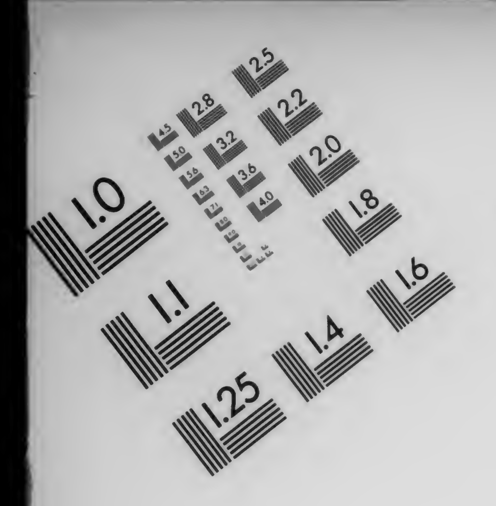
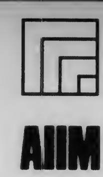
Schlesinger, Berta, 1875-
Über philosophische einflüsse bei den römischen dramen-dichtern der republikanischen zeit...von Berta Schlesinger... Bonn, Eisele, 1910.
93 p. 22½ cm.

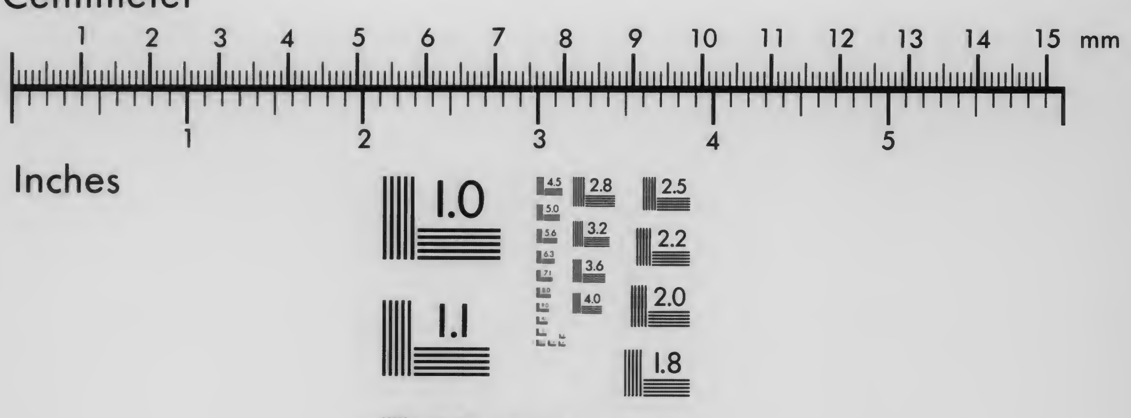
Thesis. Bonn.

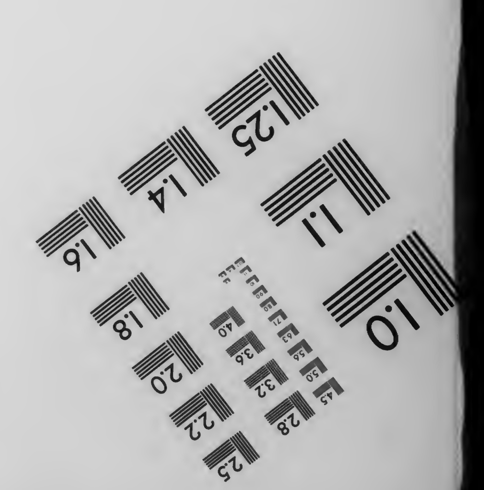
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 8/5/91 INITIALS MED
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


Centimeter
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
mm
1
2
3
4
5
Inches
1.0
1.1
1.25
1.4
1.6
1.8
2.0
2.2
2.5
2.8
3.2
3.6
4.0
4.5
5.0
5.6





Über philosophische Einflüsse bei den römischen Dramen-Dichtern ∴ der republikanischen Zeit. ∴

....

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

von

Berta Schlesinger

aus Löwenstein.

Promoviert am 4. Mai 1910.

....

∴ Bonn 1910. ∴

Druck von Emil Eisele

E

Berichterstatter: Prof. Dr. Dyroff.

Frau Geheimrat Steffenhagen,
Coburg.

Allgemeines.

Dichtung und Philosophie stehen in einem inneren verwandschaftlichen Verhältnis. Der Philosoph erstrebt die Lösung des Welt- und Lebensrätsels und versucht auf Grund der so gewonnenen Weltanschauung die Mitwelt und Nachwelt zu beeinflussen. Der Dichter verfolgt die nämliche Absicht oder sucht doch Welt und Leben in einheitlichem Bilde darzustellen, und dazu bedarf er einer starken Anschauung von der Wirklichkeit, die das Einzelne und Besondere im begründeten Zusammenhange eines Ganzen erblicken lässt und das chaotische Detail der unmittelbar aufgefassten Wirklichkeiten im Lichte geistvoller allgemeiner Beziehungen neu aufleuchten und mit tieferem Gehalte erfüllen macht. In neuerer Zeit sind diese Zusammenhänge zwischen Dichtung und Philosophie von zwei Seiten her zu eng genommen worden. Die Romantiker wollten bekanntlich die Philosophie in Dichtkunst auflösen; die halbe Skepsis mancher Schellingianer und selbst Fr. Alb. Lange, der Neukantianer, verzweifelten an einer Erkenntnis der Aussenwelt und setzten die Philosophie zu einem Bilderschauen oder zur Dichtung mit Begriffen herab.

Diese Lage macht eine kritische Auseinandersetzung des wahren Verhältnisses beider erforderlich. Aber die Aufgabe kann nicht nur von den Begriffen

beider aus[1], sondern auch empirisch sowohl von der tatsächlichen Philosophie als auch von der wirklichen Dichtkunst her in Angriff genommen werden. Geht man von der letzteren aus, so ist es nötig, an historischen Beispielen darzulegen, wie Philosophie und Dichtkunst zusammen bestehen. Diese Untersuchung würde zeigen, dass einzelne Dichter, wenn sie in der Lage waren, eine systematische Philosophie kennen zu lernen, diese einfach zur eigentlichen Grundlage ihrer Dichtungen machten, gleichviel ob sie die Philosophie durch ihre Jugendbildung kannten, wie Seneka die der Stoa, Calderon die spanische Scholastik, die älteren Romantiker die Fichtes, oder ob sie sich erst später, von dem Drange nach einheitlicher, gründlicher und vollständiger Auffassung des Menschenlebens und der Dinge getrieben, in eine systematische Philosophie einarbeiteten, wie Euripides in die des Anaxagoras und der Sophisten, Lucrez in die Epikurs, Dante in die der Scholastik, Schiller in die Kants und Fichtes, Richard Wagner in die Schopenhauers. Bei anderen würde sich ergeben, dass sie sich ein persönliches System im Anschluss an ältere oder zeitgenössische Richtungen zurecht gelegt haben, wie Hamerling, während eine dritte Klasse, vom eigenen Geist wie von der Zeitströmung getragen, nur zu einer Art von philosophischer Anschauung vorgedrungen ist, wie Lessing und Goethe.

Von der gesamten Poesie aber ist es gerade die dramatische, die einen engen Bund mit der Philosophie

[1] S. Wilh. Dilthey, Die Kultur der Gegenwart I 6. Systematische Philosophie S. 26 ff. 37 ff. und besonders 49 ff.; wo aber einige Motive, die den Dichter zur Weltanschauung hinführen können, nicht zur Sprache kommen, und die schematische Behandlung des Themas vorwiegt.

einzugehen suchen muss. Das Drama will nicht nur wie die Lyrik und die unmittelbare Tendenzpoesie die Weltanschauung des Dichters selbst als Grundstimmung seiner Seele zu irgend einem Ausdruck bringen, sondern handelnde Persönlichkeiten und einen einheitlichen Vorgang als Folge äusserer Mächte oder innerer Charaktereigenschaften abschliessend darstellen. Dazu ist selbst bei einem Possenspiel oder einer Harlekinade eine feste Ansicht des Autors vom Menschenleben und der Welt Lauf erforderlich. Ohne einen theoretischen Optimismus, ohne allgemeine Werturteile über das Dasein und die Welteinrichtung kann zwar ein photographisch treuer Bericht über ein Vorkommnis des Menschenlebens, aber kein geistvolles, einheitliches Anschauungsbild dieses Vorkommnisses für nachdenklich gestimmte Hörer oder Leser geschaffen werden. Ohne irgendwelche metaphysisch vertiefte Psychologie ist dem Dramendichter einheitliche Durchführung von Personen unmöglich. Ferner erfordert nicht nur die Lebenswahrheit, sondern auch die für ihn unumgängliche Abwechslung in der Charakteristik seiner Figuren, die Begründung und die Vergeistigung von Situationen und Gefühlslagen einen umfassenden, wenn auch immer noch unsystematischen Ueberblick über die möglichen Auffassungen der Wirklichkeit, wozu bekanntlich die Form des griechischen Chors besonders dringend einlud. So sieht sich Ennius in der Iphigenie gezwungen, das Unbehagen des zur unfreiwilligen Musse verurteilten Kriegerchors auf eine allgemeine Wahrheit zurückzuführen; handgreiflich wird da (fr. III Ribbeck) aus dem allgemeinen Gedanken ex subalternatione gefolgert: Ueberflüssige Musse bringt Unmusse: „Hoc item est: em neque domi nunc nos nec militiae sumus: Imus huc, hinc illuc: cum illuc ventum

'est, ire illuc lubet", dann wieder allgemeiner: „Incerto errat animus, praeter propter vitam vivitur".

Wenn endlich alle Kunst eine Funktion der Bildung ihrer Zeit ist, so wird die dramatische Poesie einer philosophisch gebildeten oder philosophisch interessierten Bevölkerungsschicht unmittelbar das Gepräge dieser Zeitphilosophie an sich tragen müssen. So wenig man von den Volksdramen der Türken in Konstantinopel mehr erwarten darf, als den Grundton sinnlicher Lebensauffassung, so sehr wird man von der griechischen Komödie der nacharistophanischen Zeit bunte Reflexe der philosophischen Zeitmeinungen ohne weiteres voraussetzen dürfen, eben weil die ganze gebildete Gesellschaft Athens seit der Erziehung durch die Sophisten und die sokratischen Schulen wie ihre Nachfolger den Herd ihrer Interessen auf philosophischem Gebiete hatte. Eine Durchmusterung der Fragmente der griechischen Komödie würde dies bestätigen und zwar nicht nur insofern ungewöhnliche Meinungen, wie die der Pythagoristen[1]), Kyniker und Stoiker, dem Komödiendichter ebenso dankbaren Stoff bieten, wie die Gestalt des Sokrates dem Aristophanes, sondern mehr noch, insofern die von Mythologie und Geschichte abgewandte Gesellschaftskomödie sich gezwungen sah, die dargestellten Persönlichkeiten ihrer Zeit aus ihren Lebensüberzeugungen heraus handeln zu lassen.

Noch eigenartiger gestaltet sich dieses Verhältnis zwischen Philosophie und Drama in Rom um die Zeit der Scipionen. Die bildungshungrige höhere Gesellschaft eines Volkes, das bislang in Ackerbau, in technischer

[1]) Vgl. W. Chapelle, Asceticism. Encyclopaedia of Religion and Ethics. edited by James Hastings (Montrose) vol. II Edinburgh S. 81 b.

Kultur, in einer primitiven Religion und einer spärlichen geschichtlichen Tradition die einzigen Anknüpfungspunkte für Rede, Sang und Sage gehabt hatte, wendet sich mit der ganzen Sehnsucht dessen, der lange entbehrt hatte, der neu entdeckten griechischen Kultur zu, wie zur Zeit der römischen Kaiser der orientalischen. Der praktische Blick der Römer liess sie den Wert der griechischen Hochkultur eben der hellenistischen Zeit mit ihrem Vorwiegen einer praktischen Philosophie bei Stoikern, Epikureern, Akademikern und Skeptikern leichter erkennen, als die phantasiereichen Germanen der Völkerwanderungszeit den Wert der dem Niedergang zueilenden römischen Kultur abschätzen konnten. Das römische Drama der Scipionenzeit würde demnach den Ruck, den die ganze damalige römische Kultur erleidet, haben mitmachen müssen. Es ist von höchstem Interesse zuzusehen, in welcher Form die römischen Tragiker und Komiker griechische Geistesart den vornehmen Römern anzubieten versuchten, und wie sich die Halbbarbaren in die neue Rolle fanden.

Besonders beleuchtet wird diese Frage durch einen Versuch Max Schneidewins.

In seinem Werke „Die antike Humanität" Berlin 1897, versucht er die Geburt des Begriffs der Humanität auf die Zeit der Scipionen zu lokalisieren (S. 22 ff.). Er stützt seinen Nachweis aber wesentlich auf Cicero[1]), ohne den Geist der älteren Epoche, auf die Cicero mit den Namen Laelius und Tubero selbst verweist, und aus der der Rednerphilosoph, wie seine Tragikerzitate verraten, lebhafte Anregungen empfangen haben muss, an der Quelle zu studieren. Die Gründe, mit denen er

[1]) Für Cicero vgl. auch B. Jansen, Philos. Jahrb. der Görresgesellschaft 1909 S. 359 ff. (Cicero als Philosoph).

(S. 14 ff.) die Berücksichtigung der Tragiker und Komiker ablehnt, sind, wie die folgende Abhandlung zeigen wird, nicht stichhaltig. Sehr sonderbar mutet es auch an, wenn er S. 30 behauptet, der Terenzische Satz „Homo sum, nihil humani a me alienum puto" sei nicht für die antike Humanität bezeichnend, sondern modern, weil er Toleranz predige, als ob nicht in der bekannten Lehre des Kynikers Diogenes ein ähnlicher Gedanke, nur gröber ausgedrückt, enthalten gewesen wäre. Dass Cicero in seinen Schriften de republica, de legibus, de orat. — Schneidewin z. B. zitiert S. 44. 48. 51. 52. 61. 62 stoisch beeinflusste Stellen — von der Stoa abhängig und dass der ciceronische Begriff der Humanitas durch die aristotelische und stoische Ethik vorbereitet ist, kam Schneidewin trotz S. 140 seiner eigenen Schrift anscheinend nicht zum Bewusstsein. Auch die S. 41 Anm. vorgebrachte Bemerkung, dass der Epikureismus dem Prinzip der Humanitas abträglich war, ist nur zum Teil zutreffend. Der Hauptfehler Schneidewins ist indessen der, dass er seine Quelle für den römischen Humanitätsbegriff zu einseitig auswählte. Das S. 80 erörterte Merkmal der Liebenswürdigkeit (comitas[1]) konnte z. B. auch aus Cornelius Nepos' Schilderung des Cimon belegt werden. Die kurze Biographie Cimons hat auch sonst Wendungen, die einer empfindsamen Stimmung entfliessen: „Cimon duro admodum initio usus est adulescentiae (c. 1), mors acerba (c. 4)." Dass sich Cornelius Nepos seines Gegensatzes gegen das altrömische Wesen bewusst war, ist aus der kurzen Vorrede, einem Stück antiker Sittenvergleichung, bekannt, wo eben wieder auch Cimon genannt wird.

[1]) Vgl. Ennius Incert. fr. XXIX.

Auf Verfeinerung des Gefühls vor Cicero deutet auch das Neuaufkommen des Widerwillens gegen Fleischgenuss und Tiermisshandlung[1]), der Versuch, die Schärfen des Schulenkampfes durch Ausgleichung oder durch Eklektizismus zu mildern. Livius (22, 57. 6) berichtet, dass ein Gallier und eine Gallierin, ein Grieche und eine Griechin lebendig in einen steinummauerten Ort unter der Erde versenkt wurden. Obwohl dieser Brauch noch zu des älteren Plinius Zeiten bestand, ja sich bis ins Mittelalter fortsetzte, hält es Livius für notwendig hinzuzufügen „minime Romano sacro" und gibt somi zu erkennen, dass er den barbarischen Gebrauch als Schande für die Römer empfindet. 22, 60,5 berichtet er, dass T. Manlius Torquatus die in der Schlacht bei Cannae gefangenen Römer nicht losgekauft haben wollte; er bemerkt dazu „nimis durae (severitatis) ut plerisque videatur" und deutet somit an, dass er der Mehrzahl seiner Leser mildere Gesinnung zuschreibt.

Die Anatomie verurteilten später Plinius (29, 13 saevitia secandi) und Favorinus (Gellius XXX, I immanitas secandi partiendique corporis humani). Plutarch (de soll. an. 11, 6) missbilligt sogar die Anatomie der Ameisenbauten[2]).

Auch die Ablehnung gewisser kynischer und stoischer Lehren durch Philodemus, den Epikureer, und Sextus Empiricus, ferner das steigende Interesse für

[1]) S. auch Adolf Dyroff, „Die Tierpsychologie des Plutarch von Chaironeia", Würzburg 1897 S. 44 ff. Ferner R. Reitzenstein, „Werden und Wesen der Humanität im Altertum", Strassburg 1907 S. 19, wo aber das Entbehrungsideal als Wurzel der Empfindsamkeit zum Nachteil der religiös gefärbten Mystik und der humanen Stimmungen in den Vordergrund geschoben wird.

[2]) S. Dyroff, a. a. O. S. 42.

feingebildete Frauen, wie Cornelia und andere (Plutarch de pueris educ. Schluss), sind Zeichen einer humanen Strömung, die sicher nicht erst zur Zeit des Plutarch und des Sextus Empiricus aufkommt[1]). Richard Reitzenstein (Werden und Wesen der Humanität im Altertum. Strassburg 1907) ist daher in vollem Rechte, wenn er auf einen griechischen Philosophen als den Urheber des Begriffs der Humanitas hinweist und der Bedeutung des Dramas für unsere Frage nicht vergisst (S. 22). Aber ohne uns darauf einzulassen, ob man aus dem Verschwinden des terminus „Humanitas“ nach Cicero gerade auf des Panaitios Einfluss zurückschliessen darf (manche Merkmale bleiben doch länger), möchten wir der Auffassung Raum geben, dass Panaitios nur der Hauptträger einer bestimmten Begriffsmodifikation war. Indem Reitzenstein eines bekannten menandrischen Verses und des griechischen Volksempfindens gedenkt (S. 13), spricht er selbst für eine weiter zurückreichende und längere Genesis des Begriffs. Das Merkmal der Vernünftigkeit galt bereits dem Aristoteles als auszeichnend für den Menschen, und eben darum war für Panaitios der Anschluss der stoischen Grundlehre an seinen Meister sehr leicht (S. 12). Den Beitrag, den die epikureische Schule mit ihrem Weisen für die Entwicklung der Humanitätsidee leisten konnte, schlägt R. kaum an (s. S. 19). Wie weit die Entstehung des Neupythagoreismus, der ja nach Schmekels Nachweis sowohl zu Aristoteles als zur Stoa hin Verbindungen hatte, auf die Stimmung weiterer Kreise von Einfluss war, blieb ebenfalls zu untersuchen.

———————

[1]) Das Vorhergehende zumeist nach A. Dyroff, Blätter für das Gymnasialschulwesen 36 München 1900 S. 54 ff.

Sicher aber ist das römische Drama eine bessere Quelle für das Studium dieser Stimmungen als Cicero, bei dem Schulphilosophie und gesellschaftliche Zeitanschauung schwerer zu trennen sind und im Falle eines Zweifels der ersteren grösseres Gewicht beizulegen ist als der letzteren. Das Drama muss mehr als irgend eine Lehrdichtung auf rasches Verständnis der Zuhörer rechnen. Wie wir heute sofort die versteckten Hinweisungen Ibsens, Gerh. Hauptmanns und anderer auch auf pathologische Theorien begreifen, so mussten die römischen Dramendichter ein philosophisches Interesse voraussetzen, wenn sie philosophische Sätze verarbeiteten. Wie sie sich zur griechischen Philosophie stellen, wie sie Anschauungen wiedergaben, die dem altrömischen Fühlen fremd sind, ist bezeichnend für den Geist der römischen Gesellschaft ihrer Zeit.

In der Absicht, darüber grössere Klarheit zu gewinnen, ist die folgende Zusammenstellung philosophischer und philosophisch klingender Stellen aus römischen Dramendichtern der republikanischen Zeit entstanden. Sie kann das Thema nicht erschöpfen; dazu wäre eine äusserst feine und umfassende Analyse der Ideen und des Stimmungsgehaltes der römischen Dramen erforderlich, eine Aufgabe, die durch die fragmentarische Ueberlieferung ausserordentlich erschwert ist. Sie will jedoch eine Vorarbeit dazu geben, indem sie die philosophisch interessierenden Aeusserungen nach den Gesichtspunkten ordnet, die sich aus dem Stande der damaligen Philosophie ergeben, und soweit als eben möglich zusieht, ob sich die römischen Dichter nur mit der Herübernahme griechischer Dichterweisheit begnügten.

Die unserer Untersuchung eigentümlichen Schwierigkeiten sind besonders darin zu suchen: 1) dass, wiederum

besonders wegen des fragmentarischen Bestandes der Ueberlieferung, es nicht vor Augen liegt, wer spricht; 2) dass kaum je so recht zu sagen ist, welches des Dichters eigene Meinung ist, sei es, weil er sie aus künstlerischer Objektivität zurückhält, sei es, weil er keine Gelegenheit hat sie kundzutun; 3) dass der Dramendichter unausgesetzt Veranlassung hat, tendenziöse Gedanken vorzubringen, auf die jeder kommen kann; 4) dass — wenigstens bei den Tragödien und Komödien — sichere Mittel, das dem römischen Dichter eigene Neue von der Vorlage zu trennen, schwer zu beschaffen sind. Jedoch ist die erste dieser Schwierigkeiten durch die Literaturgeschichte und Interpretation einigermassen gehoben. Wird der Grad der Wahrscheinlichkeit, der hier zu erreichen ist, auch in den übrigen Punkten nicht erzielt werden, so ist es doch nicht ohne Nutzen zu sehen, was an allgemeineren Gedanken der Dichter einer Zeit überhaupt verwertet; denn auch wenn er mit einem Grundsatz nur die Absicht verfolgt, seinen Helden in einer Situation objektiv zu kennzeichnen, so kann er dies doch nicht tun, ohne den Satz selbst durchdacht zu haben, und in der sprachlichen Wiedergabe des Gedachten muss sich bei jedem, der nicht bloss sklavisch übersetzt, die eigene Bildungsstufe des Umdichters mit ausdrücken. Es gilt demnach den Nachweis zu führen, dass die fraglichen Dramendichter in gewissen Fällen nicht lediglich übersetzt, sondern mehr oder weniger frei nach- oder gar umgedichtet haben. Bestimmten Wendungen ist es ausserdem sofort anzusehen, dass sie erst in fortgeschrittener Zeit so wie sie sind, gefasst sein können. So gut die wenigen Worte im Neoptolemus des Attius fr. III: „veritatis vis atque acritas“ als unmöglich für die

Zeit Homers erkannt werden, so gut muss es gelegentlich auch möglich sein zu sagen: So und so konnte Euripides jenen Gedanken nicht formuliert haben. Zum Glück haben wir öfters die wahrscheinliche, ja sichere Urstelle und können durch Vergleich unmittelbar die Veränderung festlegen, die der Römer vornahm. Lässt sich schliesslich mit einigem Rechte vermuten, dass einzelne Gedankenführungen philosophischen Richtungen entsprungen sind, die erst nach Sokrates aufkamen, lässt sich an mehr als einer Stelle ein Zusammengehen dichterischer Aeusserungen mit der zeitgenössischen Philosophie aufweisen, so darf zum mindesten als Möglichkeit hingestellt werden, dass der Dichter da von solchen Meinungen mit abhängig ist. Was gar in einer Fabula praetexta gesagt ist, fällt ganz besonders ins Gewicht, da das Nationalschauspiel vom Dichter grössere Selbständigkeit und noch innigere Rücksicht auf das Publikum forderte; leider sind jedoch die Bruchstücke zu spärlich. Eine schwerlich anfechtbare Erwägung, die ebenfalls nahe liegt, würde derartige Ergebnisse unterstützen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Gebildeten Roms, an die der Dichter damals zunächst zu denken hatte, zur Zeit des Ennius und seiner Nachfolger naturgemäss mit den geistigen Strömungen vertraut waren, die von Sizilien und Grossgriechenland her zu ihnen drangen. Wenn wir uns die Unteritaliker nicht geradezu mit als Zuschauer im römischen Theater vorstellen wollen, so wird doch in Rom ganz wie heutzutage noch vielfach in Deutschland gegenüber Frankreich das Bestreben geherrscht haben, das auch zu geniessen, was in den vornehmen Nachbarstädten als trefflich galt. Ja die Dichter selbst zählen zu den Trägern dieser Bewegung. Livius Andronicus

gilt als einer der Pädagogen, die aus Tarent griechisches Wesen nach Rom brachten[1]). In Tarent auch mag Ennius „seine höhere literarische Bildung empfangen haben“[2]). Dessen Uebersetzung der „heiligen Tempelinschrift“ des Sikulers Euhemeros[3]) bezeugt nur, was selbstverständlich ist, dass die Interessen der Vermittler zwischen Rom und Griechenland nicht lediglich in der vorsokratischen Zeit lagen, sondern in einer sehr wichtigen Frage aus der unmittelbar voraufgegangenen Zeit stammten. Welcher Verbreitung sich die von Ennius ebenfalls bearbeiteten Hedyphagetika des Archestratos im 3. Jahrhundert v. Chr. erfreuten, bezeugt Chrysippos der Stoiker[4]). Und auch sein Protrepticus und seine Praecepta, mögen diese nun mit jenem identisch sein[5]) oder nicht[6]), lassen den Dichter im Fahrwasser der zwar schon länger verbreiteten, aber gerade erst in seinem Jahrhundert mächtig aufblühenden popularphilosophischen[7]) Literatur erblicken. Die Vorliebe der römischen Dramendichter für Euripides war von der vor allem durch Chrysippos[8]) begünstigten Neigung der zeitgenössischen Griechen getragen, und auch der Geschmack an Epicharm entsprang kaum

[1]) Für die hier verwerteten Beweismomente s. das Nähere u. a. bei O. Ribbeck, Gesch. d. römisch. Dichtung I.

[2]) Ribbeck I S. 27.

[3]) Euhemerus war anscheinend selbstredend eingeführt (Luc. Müller, Ennius S. 113).

[4]) Athen. VII 278 ce. VIII 335 bde. III 104 b.

[5]) Auch Ribbeck vermutungsweise I 47.

[6]) Das griechische Vorbild war wohl παραγγέλματα und das bedeutet etwas anderes als Protrepticus.

[7]) So Ribbeck selbst I 47. Die Wortform Protreptica erinnert an des Ariston προτρεπτικά.

[8]) S. die A. Elter De gnomol. Graec. historia atque origine comment. Bonn 1893 ff.

einem reinen Archaismus, sondern lebendigen geistigen Bedürfnissen der Zeit[1]). Die Nachfolger des Ennius konnten sich sodann den Wirkungen der philosophischen Schulen um so weniger entziehen, je mehr sich diese in Rom selbst breit machten, d. h. je später der Dramatiker zeitlich fällt. Zudem muss ganz allgemein davor gewarnt werden anzunehmen, dass Uebereinstimmung eines Späteren mit einem Früheren an sich schon mechanisches Nachbeten bedeute. Es ist doch wohl möglich und bei vernünftigen Menschen die Regel, dass sie sich eine ihnen von aussen entgegentretende Ansicht nur auf eingesehene Gründe hin zu eigen machen; in der Tradition der mathematischen Erkenntnisse ist es bekanntlich nicht anders. Die Neigung zum Eklektizismus, von der vielleicht kein Römer frei war, war zudem das beste Gegengift gegen einfaches Wiederholen griechischer Gedanken. Ist schon das Motiv der Nachahmung nicht ohne irgendwelche sachliche Einsicht in die Ueberlegenheit der griechischen Kultur denkbar, so kann die Nachahmung im Einzelnen selbst der sachlichen Vorstellungen, der Reproduktionen aus früherer eigener Erfahrung, nicht zum mindesten wegen des Verständnisses des Nachzuahmenden, der Ueberlegungen keineswegs entbehren. Ein berühmtes psychologisches Gesetz lässt das Fehlen mitspielender Reproduktionen aus eigener Jugend unmöglich erscheinen. Dazu tritt, wie ebenso bekannt ist, die Verschmelzung des neuen Vorstellungsmaterials mit Gefühlsfarben, die aus eingelebten Neigungen stammen. Wenigstens kann niemand behaupten, dass dergleichen bei der Rezeption der

[1]) Ueber die Berührung des Lucilius mit nachplatonischer Literatur s. auch Luc. Müller, Leben und Werke des L. G. L. Leipzig 1876 S. 35.

griechischen Tragödie und Komödie nicht mitwirkte. Es ist aber noch ein anderer Weg neben dem, der über Suggestion, Imponieren, Ueberredung oder Ueberzeugung führt, selbst bei voller wörtlicher Uebernahme eines Gedankens wie im gewöhnlichen Leben so auch hier zu beachten: Ich kann mir selbständig eine Meinung gebildet haben, treffe sie dann bei einem anderen in besserer Fassung an und mache mir daraufhin die fremde Form zu eigen. Auch diesmal ist, wenn das Selbstzeugnis des Empfangenden mangelt, nicht nur die eben angedeutete Möglichkeit, sondern ebensowohl das Gegenteil unerweislich. Indes wird es durch manche Analogien der Sozial- und der Entwicklungspsychologie wie durch kulturgeschichtliche Tatsachen wahrscheinlich, dass eine Persönlichkeit nur soviel von fremden Einflüssen in sich aufnimmt, als ihr homogen ist. In diesem Sinne lässt sich mit Ferd. Dümmler von einer „Mission" sprechen, die nacharistotelische Philosophenschulen gegenüber den Römern gehabt haben sollen. Die von vornherein bestehende Kongruenz zwischen dem stoischen Tugendideal und dem altrömischen Mannesideal (virtus), zwischen stoischem und römischem Freiheitsdrange sind geläufige Beispiele dafür. Aber auch der Zusammenklang zwischen altetruskischer, durch den Totenkult belegter Sinnenfreudigkeit und epikureischer Lebensweisheit bedarf keiner nachdrücklicheren Hervorhebung. In dem Augenblicke, in dem sich aber die beiden verwandten Richtungen finden, wird der Erfahrung nach diejenige den stärkeren Anteil an dem Erzeugnis der Vereinigung haben, die

[1]) Ob ein Römer sich mit Eurip. Antiop. fr. 196 Οὐ ζῶμεν ὡς ἥδιστα μὴ λυπούμενοι die ἀοχλησία als Lebensziel hätte gefallen lassen, ist mehr als fraglich.

sich der Früchte einer fortgeschrittenen Analyse des Selbstbewusstseins erfreut. Wie das den römischen Geschichtsanekdoten widerfuhr, so ähnlich musste es den altrömischen Ueberzeugungen ergehen. Es darf daher wenigstens einmal versucht werden, ob sich in diesen Entwicklungsgang nicht hineinleuchten lässt.

Kaum mehr muss hervorgehoben werden, dass die gesamte Untersuchung nicht darauf ausgehen kann, für die römischen Dramatiker systematisches Studium einzelner philosophischer Werke nachzuweisen. Sie hat ihren Zweck erfüllt, wenn sie einen der Wege deutlicher sehen lehrt, auf dem die Verschmelzung römischen und griechischen Denkens vor sich gehen konnte und auch tatsächlich erfolgte. Wie durch die griechische Rhetorik der Massenwirkung nacharistotelischer Philosophie die Bahn geebnet war (s. Ad. Dyroff, Archiv f. Gesch. der Phil. XII S. 55 ff.), so machten die römischen Dramatiker durch ihre Verarbeitung euripideischer und menandrischer Weisheit die junge Generation für die Schule des Poseidonios und die Bemühungen des Lucretius und Cicero empfänglich. Gelegentlich aber können die Dichter nicht einmal den Ton der Schule unterdrücken, so

Ennius, Thyestes VII:
quem invocant omnes (sc. philosophi) Jovem.

Pacuvius, Chryses VI:
quem Grâi perhibent aethera

Incert. XIV:
perhibent philosophi.

Und später wie in einer Doxographie: sunt autem alii philosophi, qui . . . . .

Fabula palliata: Ex incert. fab. XXXV:
quam vocant sapientiam.

Sextus Turpilius, Lindia IV:
ut philosophi aiunt isti, quibus usw.

Die Komiker nennen sogar eine Reihe von Philosophen mit Namen, so Plautus, Captivi 274:

Thalem talento non emam Milesium. Vgl. Bacch. 122. Rud. 1003.

(Vgl. auch von 284 und vorher, die für Jenseitsvorstellungen und Wertschätzung der Philosophie nicht unwichtig sind.)

Persa 123:
Cynicum esse egentem oportet parasitum probe.

Stichus 704:
potius in subsellio Cynice
hic accipimur quam in lecticis.

Terenz, Eunuchus 262:
sectari iussi
si potis est, tanquam philosophorum habent
disciplinae ex ipsis
vocabula, parasiti ita ut Gnathonici vocentur.

Decimus Laberius
erzählt eine Anekdote aus dem Leben Democrits:

Restio I
Democritus Abderites, physicus, philosophus,
clipeum constituit contra exortum Hyperionis,
oculos effodere ut posset splendore aereo.
ita radiis solis aciem effodit luminis,
malis bene esse ne viderit civibus usw.

Der Ausführung liegt zu Grunde für die Tragiker und Komikerfragmente: Otto Ribbeck „Scaenicae Romanorum Poesis fragmenta“ Vol. I und II Leipzig Aufl. 2 1875 und Aufl. 3 1903[1]).

Für Plautus und Terenz der Text der Teubnerischen Ausgabe.

Die Rekonstruktion der Tragikerfragmente stützt sich auf die Werke: Otto Ribbeck „Die römische Tragödie im Zeitalter der Republik“, Leipzig 1875 und F. G. Welcker „Die griechische Tragödie“, Berlin 1848.

Von sonstigen Darstellungen sind benutzt:

Eduard Zeller „Die Philosophie der Griechen“, Bd. III Aufl. 3, Leipzig 1880.

Ueberweg-Heinze „Grundriss zur Geschichte der Philosophie“, Bd. I Aufl. 9 Berlin 1903 und Aufl 10 1909.

A. Schmekel „Geschichte der mittleren Stoa und ihr geschichtlicher Zusammenhang“, Berlin 1892.

Adolf Dyroff „Die Ethik der alten Stoa“, Berlin 1897.

W. Nestle „Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung“, Stuttgart 1901.

Lucian Müller „Quintus Ennius“, Petersburg 1884.

Hermann Usener „Epicurea“, Aufl. 2 Leipzig 1908.

Joh. von Arnim „Stoicorum veterum fragmenta“, Leipzig 1903.

Hermann Diels „Doxographi Graeci“, Berlin 1906.

August Nauck „Tragicorum Graecorum fragmenta“, Aufl. 2 Leipzig 1889.

[1]) Aus Ribbeck sind auch die Hinweise auf griechische Vorlagen entnommen. Die Urheber jener Hinweise sind meist in Klammern bezeichnet.

Theodor Kock „Comicorum Graecorum fragmenta“, Leipzig 1888.

August Meineke „Comicorum Graecorum fragmenta“, Berlin 1857.

Die übrigen meist kürzeren Abhandlungen sind an Ort und Stelle erwähnt.

Als zweckentsprechende Stoffgruppierung hat sich die Einteilung des Gebietes in metaphysische und ethische Fragen erwiesen. Innerhalb der dadurch gegebenen einzelnen Begriffsgrenzen kommen dann die Annäherungen an einzelne Philosophenschulen zu Wort, wozu in der Regel eine Reihe von philosophisch interessanten, aber kaum näher bestimmbaren Sätzen tritt.

Einzeluntersuchung.

I. Metaphysik.

A) Gottheit und Welt.

1. Zusammenklang mit stoischer Lehre.

a) Götter.

Ennius Cresphontes VI:

eho tu, di, quibus est potestas motus superum
atque inferum,
Pacem inter sese conciliant, conferunt concordiam,

entspricht zwar der griechischen Mythologie, ist aber, wie motus lehrt, naturphilosophisch orientiert.

Ennius Thyestes VII:

Aspice hoc sublimen candens,
quem invocant omnes Iovem.

Das Original dieses Stückes steht nicht fest. Ribbeck hält aber das Fragment für einen Ausspruch des Atreus, der bei Euripides naturphilosophische Weisheit zum Besten gibt. Man wollte es zurückführen auf Euripides inc. Fab. fr. 941:

ὁρᾷς τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα,
καὶ γῆν πέριξ ἔχονθ' ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις,
τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν.

Zeller III[5] S. 89,2 sagt, Ennius habe die Gleichsetzung des Aether mit Juppiter wie anderes zunächst

den griechischen Dichtern entnommen; erst in späterer Zeit hätte sie der Stoa angehört.

Wir können dieser Ansicht nicht in dem Sinne beitreten, als ob Ennius den Euripides nur übersetzt habe. Dagegen spricht schon der Umstand, dass Euripides die Identifikation von Aether und Juppiter erst vorschlägt (τοῦτον νόμιζε), während Ennius bereits behauptet: omnes invocant Jovem. Daraus darf die Vermutung geschöpft werden, dass Ennius wohl darüber unterrichtet war, wie sehr die Philosophie seiner Zeit mit Euripides übereinstimmte. Würde Ennius nur das sublime candens genannt haben — Cicero de nat. deor. II 2, 4; ibidem 25, 65; III 4, 10; III 16, 40. zitiert wie Festus, Apuleius, Probus trotz öfterer Benutzung des Satzes stets nur den einen Vers und erteilt dem ‚caelum', offenbar mit Ennius, für die gesamte Welt die zentrale Stellung (‚cum caelum suspexissemus, statiur nos intellegere, esse aliquod numen, quo haec regantur'. ‚sit sane deus ipse mundus. credo illud esse sublime'), — so wäre eine Ablenkung von dem Dualismus jener Euripidesstelle (vgl. auch Eurip. Chrysipp. 839 γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς Αἰθήρ usw.) noch deutlicher; denn bei Euripides ist nicht ohne Ursache neben dem umfassenden Aether die den festen Kern der Welt bildende Erde noch besonders hervorgehoben.

Zur besseren Beleuchtung der Sachlage sei ein nichtdramatisches Bruchstück herangezogen: Epicharm (Vahlen) VII:

> istic est is Juppiter quem dico,
> quem Graeci vocant aerem:
> qui ventus est et nubes,
> imber postea, atque ex imbre frigus:
> ventus post fit, aer denuo haec propter Juppiter

> sunt ista quae dico tibi,
> qua mortalis atque urbes
> beluasque omnis iuvat.

Hier liegt griechische Meteorologie vor: Aus aer werden Winde und Wolken, dann Regen, aus Regen Eis; hierauf die Rückverwandlung (durch Regen und Wolken hindurch) zu Wind und aer. Epicureisch kann das Fragment nicht sein, denn nach Aet. III 4 Diels Doxogr. III, 4 hat in dieser Schule nur der Schnee etwas Luftartiges in sich und alles entsteht aus dem πνεῦμα, nicht aus der Luft. Mit der Lehre der zwei ältesten Stoiker stimmt die Stelle nicht ganz überein, insofern nicht das Feuer, sondern die Luft Zeus genannt wird (Vgl. Zenon fr. 102 Arnim, Chrysipp bei Diels Doxogr. 546a 7; Diog. Babyl. fr. 33 Arnim, wo zwar auch ἀήρ aus Zeus stammt, aber Hera genannt wird).[1]) Doch entspricht sie der Bezeichnung, die Chrysipp für die Luft hat (Philodem bei Diels Doxogr. 546b, 36), ja sie kann fast als populäre Abkürzung der chrysippischen Meteorologie gelten (fr. 697, 698. 701, 702 bei Arnim und Diels Doxogr. 374a 23). Die Rückverwandlung der Kälte und des Regens in Wind und Luft sieht wie eine Palingenesie im kleinen aus (Zeno fr. 107, Chrysipp 596 Arnim), wobei bezeichnend ist, dass das Feuer als schon gegeben nicht genannt wird. Am meisten scheint ausser Chrysipp Antipater von Tarsos in Betracht zu kommen, der das Wesen Gottes (Zeus) luftartig (ἀεροειδές) nennt (fr. 44 Arnim aus D. L. VII 148); zu bedenken ist, dass zwischen Antipater und Poseidonios auf dem Gebiete der Naturlehre und somit vielleicht auch

[1]) Vgl. Plato Kratyl. 404 c.

zwischen Panaitios und Poseidonios Berührungspunkte sind. Könnte nicht Antipater des Chrysipp Lehre populär verkürzt und sie Panaitios den Römern vermittelt haben?

Auf den echten Epicharm, in dessen Versmass man leicht einzelne der Enniusverse übertragen könnte, der aber gewiss auch den doxographischen Ton des Ennius nicht hatte, führt auch Diels (Vorsokratiker[2] S. 97) das Fragment nicht zurück, sondern auf den späten Axiopistos (4. Jahrh. S. 88), der Fragm. 9 (Diels) zwar sagt: κἀπῆλθεν ὅθεν ἦλθεν πάλιν, aber Erde zu Erde und das πνεῦμα nach oben gehen lässt; auch ist Fragm. 8 gerade die Luft nicht erwähnt! Die Gleichsetzung von Zeus und Luft hat wohl zuerst Diogenes von Apollonia, der sich auf Homer stützen möchte (Diels, Vorsokratiker[2], S. 329). Aber warum sollte nicht die Stoa den Diogenes von Apollonia verwertet haben, wenn mit ihm Kleanthes in dem Satze übereinstimmt, die Seele des Kosmos sei ein Gott (Diels ebda)? Uebrigens fand man im Altertum anscheinend eine so einfache Darstellung, wie sie Ennius hat, bei Diogenes von Apollonia nicht (vgl. etwa E. Krause, Diog. v. A. Posen 1909 Gpr.)

Die Frage, ob nicht Stoiker wie Chrysippus, der sicher den Euripides als Kronzeugen vorzuführen pflegte und damit der Zeit des Ennius die Gleichsetzung zwischen Aether und Juppiter mittelbar erleichtern konnte, auch den Epicharm und Diogenes von Apollonia verwerteten, muss hier unerörtert bleiben. Von Xenokrates Identifikation der Elemente mit Göttern darf abgesehen werden.

Accius Armorum iudicium XIII:
nam non facile sine deum opera humana
propria (= perpetua) sunt bona.

Das Original auch dieses Dramas lässt sich nicht nachweisen. Welcker nimmt die Salaminerinnen des Aeschylus an. Ribbeck führt verschiedene Stellen des Sophokles an, die dem römischen Dichter vorgeschwebt haben könnten, von denen aber sicher Aias 758:

τὰ γὰρ περισσὰ κ' ἀνόνητα σώματα
πίπτειν βαρείαις πρὸς θεῶν
δυσπραξίαις ἔφασχ' ὁ μάντις, ὅστις ἀνθρώπου
φφύσιν βλαστὼν ἔπειτα μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονῇ

überhaupt nicht und die Warnung des Telamon Aias v. 765:

τέκνον, δόρει,
βούλου κρατεῖν μέν, σὺν θεῷ δ'ἀεὶ κρατεῖν

schwerlich hierher gehört; besser würden die Worte des Teuker V. 1036:

ἐγὼ μὲν οὖν καὶ ταῦτα, καὶ τὰ πάντ'ἀεί
φάσκοιμ' ἂν ἀνθρώποισι μηχανᾶν
θεούς

passen, wenn sie nicht an einer Leiche mit Bezug auf den tragischen Tod eines Helden gesprochen wären. Eher möchte eine stoisch gefärbte Formulierung des Volksglaubens an die Bedeutung der Vorsehung für die Dauer des menschlichen Seelenglücks vorliegen, so dass propria mit dem griechischen οἰκεῖα spielte.

Plautus Captivi 313 ff.:
est profecto deus, qui
quae nos gerimus
auditque et videt:
is uti tu me hic habueris
proinde illum illic curaverit.
bene merenti bene profuerit,
male merenti par erit.

Eine fast wörtlich entgegenstehende Auffassung gibt der Telamo des Ennius (I).

Caecilius Statius Incert XV:
deum qui non summum putet,
aut stultum aut rerum esse imperitum existumem:
cui in manu sit, quem
esse dementem velit,
quem sapere, quem sanari,
quem in morbum inici
— — — — — — — — — — — —
quem contra amari, quem expeti,
quem arcessier
geht, wie die Vorlage Eurip. Augac fr. 269 N² (Meineke) beweist, auf den Gott Eros. Doch könnte die Weise, die Macht des Gottes zu schildern (cui in manu sit usw.), Zusatz des Römers im Sinne des Chrysipp (Dyroff, Stoa S. 154f. 165f.) sein.

Plautus Bacchides 144:
sperat quidem animus:
quo eveniat, dis in manu est.

b) Fatum, Necessitas, Fortuna.

Accius Hecuba: Veter fatorum terminus (ὅρος) sic iusserat.

Bei Euripides Hecuba 584 (Heimsoeth) heisst es lediglich: θεῶν ἀναγκαῖον τόδε.

Stoisches mag wie bei Livius' Fatumbegriff den römischen Glauben verstärkt haben.

Decimus Laberius Incert. I:
necessitas, cuius cursus transversi impetum
voluerunt multi effugere, pauci potuerunt,
quo me detrusit paene extremis sensibus!

Publ. Syr. 296:
lex universa est, quae iubet nasci et mori.

Die lex universa ist wohl gleichzusetzen dem κοινὸς νόμος, den die Stoa von Heraklit übernommen hat.

399:
necessitas dat legem, non ipsa accipit.

403.
necessitati sapiens nihil umquam negat,
was inhaltlich dem bekannten Kleanthesvers Stoic. vet. Fr. 527 Arnim: Ducunt volentem fata usw. nahekommt.

Ueber Glück und Zufall handelt ein sehr interessantes Fragment des Pacuvius: Ex incertis Fabulis XIV (nach Ribbeck Worte des Pylades aus dem Drama Chryses, die sich auf Orest beziehen):

fortunam insanam esse et caecam et brutam
perhibent philosophi
saxoque instare in globoso praedicant volubilei:
id quo saxum impulerit fors, eo cadere fortunam autumant.
insanam autem esse aiunt, quia atrox incerta instabilisque sit.
caecam ob eam rem esse iterant, quia nil cernat quo sese adplicet:
brutam, quia dignum atque indignum necqueat internoscere.
sunt autem alii philosophi, qui contra
fortunam negant.
ullam miseriam esse, temeritatem esse omnia autumant.
id magis veri simile esse usus reapse experiundo edocet:
velut Orestes modo fuit rex, factust mendicus modo.

Die römische Göttin Fortuna entspricht der griechischen Göttin Τύχη, deren Bedeutung und Eigen-

schaften sie auch angenommen hat. Die Τύχη (für das Folgende besonders Leopold Schmidt, „Die Ethik der alten Griechen“, Berlin 1882, Bd. I, S. 53 ff.) spielt in der griechischen Literatur eine nicht unbedeutende Rolle. Bei den attischen Rednern verbindet sich ihr Begriff mit dem der Εἱμαρμένη zu einem, dann entfernt jener sich aber immer mehr von diesem und nimmt allmählich die Merkmale des Zufälligen an. Bald beginnt auch die Philosophie sich mit der Göttin zu beschäftigen, und als erster, der diese Frage näher ins Auge fasst, tritt uns Aristoteles entgegen, der an verschiedenen Stellen seiner Metaphysik sich näher darüber auslässt. Von ihm beeinflusst haben dann die Stoiker und unter diesen namentlich Chrysipp sich mit der Behandlung dieser Frage eingehender befasst. Die Stoiker unterscheiden zwischen der Εἱμαρμένη und der Τύχη oder zwischen Fatum und Fortuna. Der Unterschied ist gut wiedergeben bei Servius ad Verg. Aeneid. VIII, 334, „fortuna omnipotens et ineluctabile fatum“ secundum Stoicos locutus est, qui nasci et mori fatis dant, media omnia fortunae: nam vitae incerta sunt omnia. unde et miscuit, ut quasi plenum ostenderet dogma. nam nihil tam contrarium est fato, quam casus; sed secundum Stoicos dixit.

Die Merkmale der Fortuna, wie sie unser Fragment lehrt, lassen sich aus den erhaltenen Ueberresten der stoischen Schriften sämtlich belegen (A. Rainfurt „zur Quellenkritik von Galens Protreptikos“ S. 11 ff). Doch darf der schon betonte doxographische Charakter der Stelle nicht unbeachtet bleiben.

Wenn Ennius inc. XXX den Sturz aus Macht und Reichtum durch Fortuna zeigt, (vgl. Telephus VI Annales IXq mortalem summum fortuna repente red-

didit, e summo regno ut famul infimus esse, und Accius inc. XXVI und Pompilius über Verfolgung durch das Schicksal klagt (Heu qua me causa, Fortuna, infeste premis?), so kommt dadurch unserem Verständnis näher

Incertorum inc. LXXXII: vis quae summas frangit infirmatque opes (vgl. ebd. LXXXIII), wo kaum an die „Zeit“ zu denken ist.

Accius Medea XVII:

Fors dominatur, neque

quicquam ulli proprium in vita est (wohl der tröstende Zuspruch des Chors für Antes, der um des Sohnes Tod klagt). Man nehme fors in der Bedeutung von fortuna, die es öfter in der römischen Literatur hat (vgl. Accius, Astyanax X und Non. dazu), so hat man wieder die stoische Ansicht von dem Walten der Τύχη. Hier fällt der Ausdruck proprius auf, der dem griechischen Worte οἰκεῖος gleicht, wie denn der Ausdruck im nämlichen Sinne auch in der römischen Komödie bei Plautus und Lucilius (s. Ribbeck z. St.: nihil esse in vita proprium mortali datum) vorkommt. Nonius erklärt freilich proprium mit „perpetuum“. Sollte der Bedeutungswandel durch philosophische Einflüsse bedingt sein?

Decimus Laberius I: Fortuna, immoderata in bono aeque atque in malo usw.

Vgl. Plautus Captivi 304.

Fortuna humana fingit artatque ut lubet:
me qui liber fueram servom fecit, e summo infumum
qui imperare insueram nunc alterius imperio obsequor
(s. auch Accius Persidae: quem cuique tribuit fortuna ordinem). In der verwandten, übrigens verdächtigen Hesiodstelle Op. 6 steht Zeus für Fortuna; über das griech. Vorbild der Captivi siehe Niemeyer zur Stelle

Truculentus 218: actutum fortunae solent mutari, varia vitast.

Publil. Syr. 589. In demselben Sinne: levis est Fortuna, cito reposcit quod dedit und

320

male geritur, quicquid geritur fortunae fide.

Incertorum inc. (fabula palliata) XXI:

fortunae sunt committenda omnia.

sine spe conamur ulla.

Cistellaria 194:

ut sunt humana, nil est perpetuom datum,

wobei wir wohl ergänzen können, da alles der Fortuna unterworfen ist. In gleichem Sinne kann genommen werden:

Curculio 189:

nullist homini perpetuum bonum und

Terenz Adelphi 739:

ita vitast hominum quasi quom ludas tesseris.

Phormio 757:

Di vostram fidem, quam saepe

forte temere eveniunt,

quae non audeas optare.

Eine Parallele dazu, wie die Stoa Heraklits πάντα ῥεῖ zum Fundament für ihre Güterlehre umgestalten konnte, bietet die offenbar schon ganz geläufige Verwendung bei

Terenz Eunuchus 45:

eiectos hinc nos: omnium rerum, heus, vicissitudost.

2. Verwandtschaft mit dem Epikureismus.

a) Götter.

Wie in der Praetexta Aeneadae V ohne Pietät, allerdings in besonderer Lage, gefragt wird:

et nunc quo deorum segnitas? ardet focus,

so heisst es ganz allgemein bei Accius Antigona V:

iam iam neque di regunt

neque profecto deum supremus rex [res] curat hominibus.

Das Original des Stückes ist die gleichnamige Tragödie des Sophokles. Wir finden dort 922:

τί χρή με τὴν δύστηνον ἐς θεοὺς ἔτι

βλέπειν; τίν' αὐδᾶν συμμάχων;

Ribbeck bemerkt dazu, die Denk- und Ausdrucksweise der Antigona sei bei dem römischen Dichter im Sinne römischer Aufklärung vergröbert, wenn sie dem Tode entgegengehend, klage iam, iam usw., während sie bei Sophokles nur soweit gehe zu fragen, ob man überhaupt an Götter glauben soll. Wir glauben dazu berechtigt zu sein, wenn wir diese Vergröberung wie bei Ennius als Umbiegung des Originals im Sinne epikureischer Polemik gegen die Vorsehungslehre bezeichnen. Eine gewisse religiöse Freiheit könnte auch aus Acc. Tereus VII: alia hic sanctitudo est, aliud nomen et numen Iovis herausgelesen werden. Vgl. aber auch Accius Melanippus VI: Reicis abs te religionem: scrupeam imponas (tibi)?

Hiernach können wir uns leichter zu der religiösen Skepsis des Ennius äussern, die man geneigt war, lediglich aus der des Euripides zu begründen. Dass aber der römische Dichter hierin auch epikureischer Argumentation nachgibt[1]), wird durch einige Fragmente wahrscheinlich.

Ennius Telamo I:

ego deum genus esse semper dixi et dicam caelitum,
sed eos non curare opinor, quid agat humanum genus:
nam si curent, bene bonis sit, male malis, quod nunc abest.

[1]) Ribbeck, Geschichte der römischen Dichtung I 44: „Skeptische Bemerkungen im Sinne Epikurs scheut Ennius nicht."

Dass Ennius diese Stelle aus einem bestimmten Tragiker entnommen hat, dafür fehlt zu einer Vermutung jede Grundlage, da nicht einmal der Titel eines entsprechenden Stückes in der griechischen Literatur zu finden ist. Der Gedanke aber, dass es den guten Menschen auf der Welt gut, den schlechten schlecht gehen sollte. ist ein altes Postulat des polytheistischen, wie des monotheistischen Gottesglaubens, besonders wenn demselben der Glaube an eine individuelle Unsterblichkeit nicht zur Seite geht. Die Wahrnehmung, dass die Wirklichkeit dieser Forderung keineswegs entspricht, hat schon in frühen Zeiten und bei den verschiedensten Völkern zu denken gegeben. Auch Euripides greift von dieser Seite den Götterglauben an und schliesst aus der Ungerechtigkeit des Weltlaufs, in dem lediglich die Macht und die Gewalt den Ausschlag gibt und keineswegs das sittliche Verhalten entsprechende Folgen nach sich zieht, auf die Nichtexistenz der Götter z. B. Belleroph. fr. 286:

φησίν τις εἶναι δῆτ' ἐν οὐρανῷ θεούς;
οὐκ εἰσίν, οὐκ εἴσ', εἴ τις ἀνθρώπων θέλει
μὴ τῷ παλαιῷ μῶρος ὢν χρῆσθαι λόγῳ.
σκέψασθε δ' αὐτοί, μὴ ἐπὶ τοῖς ἐμοῖς λόγοις
γνώμην ἔχοντες. φήμ' ἐγὼ τυραννίδα
κτείνειν τε πλείστους κτημάτων τ'ἀποστερεῖν.
ὅρκους τε παραβαίνοντας ἐκπορθεῖν πόλεις.
καὶ ταῦτα δρῶντες μᾶλλον εἰσ' εὐδαίμονες
τῶν εὐσεβούντων ἡσυχῇ καθ' ἡμέραν.
πόλεις τε μικρὰς οἶδα τιμώσας θεούς,
αἳ μειζόνων κλύουσι δυσσεβεστέρων
λόγχης ἀριθμῷ πλείονος κρατούμεναι.
οἶμαι δ'ἂν ὑμᾶς, εἴ τις ἀργὸς ὢν θεοῖς
εὔχοιτο καὶ μὴ χειρὶ συλλέγοι βίον,
<μαθεῖν ἄν, ὡς οὐκ εἰσιν. αἱ δ' εὐπραξίαι> [1])
τὰ θεῖα πυργοῦσιν αἵ κακαί τε συμφοραί.

[1]) Ergänzung Herwerdens.

Das Uebereinstimmende zwischen Euripides und Ennius ist aber nur dies, dass es den guten Menschen nicht immer gut, den schlechten nicht immer schlecht auf der Welt geht. Dagegen leugnet Euripides — und dieser Ansicht begegnen wir in allen seinen Werken — die Existenz der Götter, während Ennius ihre Existenz behauptet und nur ihre Fürsorge für die Welt und die Menschen nicht anerkennt, eine Annahme, die der epikureischen Götterlehre entspricht. Nach dieser könnte bekanntlich die Gottheit nicht das selige Wesen sein, das sie sein muss, wenn sie die ganze Last der Fürsorge für alle Dinge und Vorgänge in der Welt auf sich nehmen sollte. Diese Folgerung finden wir mit Bezug auf Epikur näher ausgeführt bei Lactantius divin. inst. III. 17, 8: videbat Epicurus bonis adversa semper accidere, paupertatem labores exsilia, carorum amissiones; malos contra beatos esse, augeri potentia: honoribus adfici. videbat sine dilectu morum, sine ordine ac discrimine annorum saevire mortem: sed alios ad senectutem pervenire, alios infantes rapi. alios iam robustos interire, alios in primo adulescentiae flore immaturis funeribus exstingui, in bellis potius meliores et vinci et perire. maxime autem commovebat, homines inprimis religiosos gravioribus malis adfici, iis autem, qui aut deos omnino neglegerent aut non pie colerent, vel minora incommoda evenire vel nulla; ipsa etiam saepe tempta vulneribus conflagrare . . . . cum haec igitur cogitaret Epicurus, ... existimavit nullam esse providentiam.

Auch Sextus Turpilius Leucadia XII:
si quidem quisquam deus,
cui ego sum curae

drückt Zweifel an der Fürsorge der Gottheit für die Menschen aus.

Terenz Andria 935:

ego deorum vitam eapropter sempiternam esse arbitror,
quod voluptates eorum propriae (= perpetuae) sunt,

kraftvoll übersetzt aus Menander Eunuch. 190 Kock,

(οἱ θεοί)
ὄντες ἀθάνατοι καὶ κύριοι
ἁπαξαπάντων ἀθανάτους τὰς ἡδονὰς ἔχουσ

(nicht aus den eigentlichen Vorlagen, der Andria und der Perinthia des Menander). Jeder Epikureer würde den Satz unterschreiben (s. z. B. D. L. Epic. 123. Lukrez II 646 ff. V 165 ff. Cic. nat. deorum I 17, 45 ff).

Plautus Trinummus 944:

an tu etiam vidisti Iovem?
alii di isse ad villam aiebant servis depromptum cibum

mag hier nur eingereiht sein.

b) Wahrsager.

Im Zusammenhang mit der Negation eines Einflusses der Götter auf die Welt lassen sich sofort die oft besprochenen Ausfälle mehrerer Dramatiker auf Wahrsager und Astrologen erörtern, da die Ablehnung dieser Berufe nicht psychologisch begründet wird.

Voran stehe Ennius Telamo II:

Sed superstitiosi vates inpudentesque arioli
aut inertes aut insani aut quibus egestas imperat,
qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant viam,
quibus divitias pollicentur, ab eis dracumam ipsi
petunt.

Ribbeck hält, da schon Euripides, der dem Römer so oft den Stoff geliefert hat, gegen die Wahrsager und „derartiges Gesindel“ zu Felde zieht, auch diese Worte wieder für Euripideische Skepsis, übrigens ohne

einen Parallelvers beizubringen, und nimmt in demselben Sinne zwei Fragmente, die vielleicht auch einmal hier ihren Platz gehabt haben, nämlich:

Inc. XXVII.

qui sui quaestus causa fictas suscitant sententias und
Inc. LI. omnes dant consilium vanum atque ad voluptatem omnia.

Die Verbindungsbrücke zwischen den beiden Fragmenten I und II bildet offenbar der Gedanke, dass die bloss äusserliche Verehrung der Götter und das ganze Unwesen der vulgären Ceremonien überflüssig sei und nur der priesterlichen Habsucht und Herrschsucht diene. Dass es bei solchen und bei ähnlichen Stellen jedoch nicht bloss auf die Winkelpropheten abgesehen war, zeigt deutlich die berühmte Parallelstelle Lukrez I. 96 ff. (Bernays):

tutemet a nobis iam quovis tempore vatum
terriloquis victus dictis desciscere quaeres.
quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt
somnia, quae vitae rationibus vertere possint.
fortunasque tuas omnis turbare timore!
et merito: nam si certam finem esse viderent
aerumnarum homines, aliqua ratione valerent
religionibus atque minis obsistere vatum:
nunc ratio nullast restandi, nulla facultas,
aeternas quoniam poenas in morte timendumst.

Beide Dichter vermeiden es nur, die Sache beim rechten Namen zu nennen. Der Kern der Polemik ist bei Ennius darin zu suchen, dass die Wahrsager entweder von aller Vernunft verlassen (insani qui sibi semitam non sapiunt) oder von allerlei unsittlichen und unsachlichen Beweggründen geleitet, zu leisten sich anheischig machen, was sie nicht leisten können.

Kümmern sich die Götter nicht um Weltenlauf und Menschenschicksal, so ist jenes Gewerbe nichts als Aberglaube (superstitiosi) oder unfrommer Trug. Kann Ennius bei seinen scharfen Ausführungen die epikureische Skepsis übersehen haben?

Ennius Iphigenia VII verhöhnt Achilles den Kalchas:

Astrologorum signa in caelo quaesit, observat,
Iovis cum capra aut neppa aut
exoritur nomen aliquid beluae.
quod est ante pedes noenu spectat:
caeli scrutatur plagas.

Ribbeck selbst meint, mit Anspielung auf eine bekannte Thales-Anekdote habe der rationalistische Römer behaglich erweitert und vom ethischen auf das praktische Gebiet übertragen, was Euripides vorübergehend andeutet Iph. A. v. 956:

τίς δὲ μάντις ἔστ' ἀνήρ
ὃς ὀλίγ' ἀληθῆ, πολλὰ δὲ ψευδῆ λέγει,
τυχών, ὅταν δὲ μὴ τύχῃ, διοίχεται.

Auch diesmal ist die leichte Umbiegung kaum zu verkennen. Die Anspielung auf die Thales-Anekdote, (s. besonders die Senekastelle bei Ribbeck) beweist die aus der zeitgenössischen Gelehrsamkeit gespeiste Kontamination der Gedanken.

Pacuvius greift die Wahrsager und Wegedeuter in einem Drama an, in dem wir auch Verwendung epikureischer Physik vermuten, im Chryses finden wir Fragment I folgende Worte: nam isti qui linguam avium intellegunt plusque ex alieno iecore sapiunt quam ex suo, magis audiendum quam auscultandum censeo. Welcher „physicus" (Cicero) diese Worte gesprochen hat, kann nicht festgestellt werden. Ribbeck

und Welcker halten jenen Anspruch wiederum für eine Euripideische Ansicht. Durch Situationen wie die Incertorum inc. (Pacuvii Teucer? Bergk XLVI (cum Achivi coepissent) inter se strepere aperteque artem obterere extipicum Solvere imperat (Agamemno) secundo rumore adversaque avi) waren freilich solche Aussprüche nahegelegt.

Im Astyanax des Accius, als dessen Original Welcker die gefangenen Troerinnen des Sophokles annimmt, tritt einer, als die Fürsten über den Tod des Astyanax beraten, diesen mit den Worten entgegen:

fr. IV.

nil credo auguribus, qui auris verbis divitant
alienas, suas ut auro locuplent domos.

Genauer mag sich an Sophokles, der ja schon den Kampf zwischen Königen und Sehern, zwischen altgläubiger Frömmigkeit und individualistischem Subjektivismus darstellt, Astyanax V anschliessen: Nunc, Calcas, finem religionem fac:

Desiste exercitum
morari neque ab Domoitione
arcere tuo omine

Immerhin ist der Ton dieser Verse etwas derb.

(Vgl. auch Pacuv. Amphitruo V: si satis recte aut vera ratione augurem; Att. Telephus IX: pro certo arbitrabor sortis oracla adytus augura?)

Unklar ist Attius Medea XIV: Principio exstipiium (= aruspicium) ex prodigiis congruens ars te arguit.

Oenomaus II atque ea coniectura auguro, wohl positiv zu nehmen, wie sicher Incertorum inc. CLII. Attius Aeneadae IV.

Plautus Poenulus 746:

suspendant omnes nunciam se haruspices,

quam ego illis posthac quod loquantur creduam.
qui in re divina dudum dicebant mihi
malum damnumque maxumum portendier:
is explicavi meam rem postilla lucro.

Dazu 791:

eheu, quom ego habui hariolos haruspices,
qui siquid boni promittunt, perspisso evenit:
id quod mali promittunt, praesentariumst.

Eine Anlehnung an ein griechisches Original ist wegen der Haruspices bei Plautus ausgeschlossen. Auch ist nicht bekannt, welchen griechischer Komiker Plautus als Quelle für dieses Drama benutzt hat.

Afranius Augur I:

modo postquam adripuit rabies hunc nostrum augurem,
mare caelum terram ruere ac tremere diceres.

3. Unbestimmbares.

Ennius Medea exul XIV:

Jupiter tuque adeo summe Sol, qui res omnes spicis
quique tuo cum lumine mare terram caelum contines
inspice hoc facinus prius quam fiat: prohibesseis scelus.

Der Sinn des Chorliedes, das beim blutigen Werke der Medea ertönt, erläutert sich aus Euripides v. 1251 N. (s. Ribbeck).

Ganz wie bei den griechischen Tragikern Helios eine ethische Persönlichkeit ist, die als Zeuge des Frevels und Unrechts angerufen wird, haben wir offenbar hier den Sol des Ennius aufzufassen. An stelle der Ge, der die römische Tellus gleichzusetzen wäre, haben wir bei dem römischen Tragiker den Juppiter, was Ribbeck damit begründet, dass der Name des Juppiter in dieser Zeit in Rom populärer gewesen sei,

als der der uralten Mutter Erde. Aber Ennius geht hier über sein griechisches Original hinaus, er sagt nicht nur, was an Sophokles' Chronos erinnert, Sol, qui res omnes spicis, sondern auch quique tuo cum lumine mare terram caelum contines: du hältst das Meer, die Erde und den Himmel (= orbem) zusammen, und daraus ergibt sich wohl: Du beherrschest sie. In Griechenland war aus der kosmischen Bedeutung des Helios als Urhebers des Zeitenwechsels in späterer Zeit (cf Roscher, Mythol. Lexicon unter Helios, Artikel von Wilisch) mit naturphilosophischer Erweiterung ein Beherrscher des Weltalls geworden. Dies ahmt der römische Dichter vielleicht nach und durch ihn scheint es dann weiter in die römische Dichtung eingedrungen zu sein, wie es z. B. bei Ovid Met. I. 770 von Sol heisst: = qui temperat orbem.

Sol hat also in dem Fragmente des Ennius zwei Funktionen, einmal ist er ethische Persönlichkeit und dann Beherrscher des Weltalls. Bei Euripides dagegen ist er an jener Stelle nur ethische Persönlichkeit.

Vgl. Cicero, Acad II 41, 126, „Cleanthes . . . . solem dominari et rerum potiri [κρατεῖν τῶν ὄντων] putat“. Diog. L. VII 139 Κλεάνθης δὲ [τὸ ἡγεμονικὸν φησι] τὸν ἥλιον. Ar. Didymus bei Eus. praep. ev. XV 20. 2 ἡγεμονικὸν δὲ τοῦ κόσμου Κλεάνθει μὲν ἤρεσε τὸν ἥλιον εἶναι διὰ τὸ μέγιστον τῶν ἄστρων ὑπάρχειν καὶ πλεῖστα υνμβάλλεσθαι πρός τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν. Probus setzt denn auch Juppiter mit Sol = ignis.

Ferner sind bei Ennius neu: Die drei volkstümlich-poetischen Bestandteile der Welt mare, terra, caelum, deren auch Lucrez gedenkt (s. Dyroff, zur Quellenfrage bei Lucretius (V. Gesang) Bonn 1904, Augustprogramm S. 20, 4).

Vgl. für mare terra caelum auch Plaut. Trin. 1070. Terenz Adelph. 790 (o caelum, o terra, o maria Neptuni). Afranius Augur I, wozu Probus in Verg. ecl. VI 31 p. 20 K: „plane trinam esse mundi originem et Lucretius confitetur dicens".

Endlich begründet Ennius den Hilferuf durch Berufung auf eine allgemeine feststehende Funktion einer nur vorgestellten Gottheit, während Euripides naiv die sichtbare Erde und Sonne anrufen lässt. Der Fall kann als klassisches Beispiel Ennianischer Gedankenkontaminationen genommen werden.

Unklar bleibt Incertorum incert. LXXXI: nemo pius est, qui pietatem. LXXXI: religentem esse oportet, religiosus ne fuas.

Die skeptischen Aeusserungen sind um so auffallender, als sich Stellen finden, die ganz den Ton echter alter Frömmigkeit treffen, so Incertorum incert. VII, 1. Julius Strabo Adrastus (prophetae sancti), Incertorum inc. CLI cum vota bene tibi responderint, Tunc funde libans.

Eine Weltgerechtigkeit setzt voraus Ennius inc. nom. rel. II:

qui alteri exitium parat,
eum scire oportet sibi paratum pestem ut participet parem,

was nur wenig absteht von dem Satze:

„Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein."

Nach anderer Richtung wirkt die gleiche Voraussetzung Naevius Incert. I: Male parta male dilabuntur. Vgl. Plaut. Poen. 834 (Ribbeck).

B. Der Himmel und die Erde.

1. Zusammenklang mit stoischer Lehre.

Pacuv. Antiop. VIII: sol si perpetuo siet,
flammeo vapore torrens terrae fetum exusserit.
nocti ni interveniat, fructus per pruinam obriguerint.

Der Zusammenhang des Fragments ist durch Eurip. Antiop fr. 213 und 196 nicht sichergestellt. 213 führt Amphion, der Freund der Musen, vor seinem rauheren Bruder aus: Die äusseren Lebensgüter geben keine volle Befriedigung, sondern erzeugen mit der Zeit Ueberdruss (Κόρος δὲ πάντων καὶ γὰρ ἐκ καλλιόνων), so dass nur der Wechsel im Genuss ohne Wahl und Würde noch reizt. 196 aber hören wir, dass das Leben der armseligen Sterblichen weder immer in Glück noch in Unglück verläuft, sondern beide sich rasch folgen können; sonach sei Schmerzlosigkeit das angenehmste Leben. Pacuvius aber lehrt, sich an die landwirtschaftlich geschulte Phantasie der Römer wendend, dass die Sonne, immer scheinend, der Erde Erzeugnisse verbrennen und die Nacht, immerwährend, die Früchte erstarren machen müsste. Mag nun auch der weitere Zusammenhang der Pacuvius-Stelle der sein, dass der Wechsel, der sich in der Ablösung von Glück und Unglück zeige, für das Gedeihen des Menschengeschlechtes ebenso notwendig sei wie der von Tag und Nacht, so ist doch der Vergleich anscheinend durch eine teleologische Betrachtung angeregt, die nachwies, warum ein steter Wechsel zwischen Tag und Nacht erforderlich sei.

2. Verwandtschaft mit epikurischer Lehre.

Ennius, Achilles II:
per ego deum sublimas subices umidas,
unde oritur imber sonitu saevo et spiritu.

Das Original dieses Stückes sind die Myrmidonen des Aeschylus. Eine Parallele aus diesem Dichter ist nicht erhalten. Ribbeck zieht zum Vergleiche herbei Homer Σ pl. 205 ff., wo es von Achilles heisst:

ἀμφὶ δὲ οἱ κεφαλῇ νέφος ἔστεφε δῖα θεάων
χρύσεον, ἐκ δ'αὐτοῦ δαῖε φλόγα παμφανόωσαν.
ὡς δ'ὅτε καπνὸς ἰὼν ἐξ ἄστεως αἰθέρ' ἵκηται,
τηλόθεν ἐκ νήσου, τὴν δήιοι ἀμφιμάχωνται:

Von einer wirklichen Nachwirkung der Homerstelle kann aber keine Rede sein. Bei Ennius handelt es sich um eine elementare Erscheinung, um die Entstehung des Regens. Mit diesem Probleme haben sich schon die alten ionischen Physiker beschäftigt, was wir bei Hippol. I. 6 und 7 von Anaximander und Anaximenes ersehen können. Unter den Stoikern ist es nach Diog. 153 Zeno, der sich ausführlicher über diese Frage ausspricht. Am nächsten scheint dem Wortlaut des Ennius die epikurische Darstellung zu kommen, wie wir sie nur weitläufiger ausgeführt bei Lukrez VI 495 ff Lachm. vorfinden:

Nunc age, quo pacto pluvius concrescat in altis
umor nubibus, et in terras demissus ut imber
decidat, expediam. primum iam semina aquai usw.

Gegen Chrysipp kann ins Feld geführt werden, dass der Regen hier ausdrücklich aus dem Feuchten und nicht aus Wind und Wolken hergeleitet wird.

Möglicherweise ist ähnlich auch die im fragm. VI enthaltene Vorstellung zu erklären: Ita magni fluctus eiciebantur.

Pacuvius Chryses VI:

hoc vide, circum supraque quod complexu continet
terram
solique exitu capessit candorem occasu nigret,

id quod nostri caelum memorant, Grai
erhibent aethera:
quidquid est hoc, omnia animat, format alit
auget creat
sepelit recipitque in sese omnia omniumque idem
est pater,
indidemque eadem aeque oriuntur de integro atque
eodem occidunt

und fr. VII.

mater terrast: ea parit corpus, animam autem aether adiugat.

Welcker und Ribbeck nehmen als Original des Stückes das Drama Chryses von Sophokles an, von dem vier Verse und ein Wort erhalten sind. Welcker behauptet, Pacuvius sei über sein griechisches Original hinausgegangen und habe die ihm aus Euripides vertrauten Ansichten eingeflochten. Ribbeck vertritt die Ansicht, wenn diese Worte wirklich dem Apollo-Priester Chryses, wie bisher geschehen, zugeschrieben werden dürfen, so müsste derselbe ein eifriger Anhänger Anaxagoreischer Naturphilosophie gewesen sein. Dann hätte aber diesen Zug der römische Dichter nicht von Sophokles entlehnt, sondern er müsste Sophokleisches mit Euripideischem verschmolzen haben, was Analogien hätte, aber immerhin eine etwas gezwungene Annahme ist, wenn nicht eine durchgängige Kontamination des sophokleischen Chryses und des euripideischen Chrysippos vorausgesetzt wird.

Die Verse des euripideischen Chrysippos fr. 839 lauten:

γαῖα μεγίστη, καὶ Διὸς Αἰθήρ,
ὁ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ,
ἡ δ'ὑγροβόλους σταγόνας νοτίας

παραδεξαμένη τίκτει θνητούς,
τίκτει δὲ βορὰν φῦλά τεθηρῶν.
ὅθεν οὐκ ἀδίκως
μήτηρ πάντων νενόμισται.
χωρεῖ δ'ὀπίσω,
τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν,
τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς
εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον·
θνήσκει δ'οὐδὲν τῶν γιγνομένων usw.

Dass fr. VII hiermit beinahe übereinstimmt, ist nicht zu leugnen. Und doch muss erst ein philosophisch gebildeter Interpretator dem Römer gesagt haben, dass χωρεῖ δ' ὀπίσω τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν nur dem Körper und τὰ δ'ἀ'π αἰθερίου βλάστοντα γονῆς εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον nur der Seele gelten könne. In fr. VI ist mit, id quod nostri caelum memorant, Grai perhibent aethera' dieser Interpretator mit Händen zu greifen. Wegen Lukrez II 991 ff. Bern.

denique caelesti sumus omnes semine oriundi:
omnibus ille idem pater est, unde alma liquentis
umoris guttas mater cum terra recepit,
feta parit (= ὑγροβόλους σταγόνας παραδεξαμένη τίκτει θνατούς) nitidas fruges arbustaque laeta
et genus humanum, parit omnia saecla ferarum
(= τίκτει δὲ βορὰν φῦλα τε θηρῶν),
pabula cum praebet, quibus omnes corpora pascunt
et dulcem ducunt vitam prolemque propagant;
quapropter merito maternum nomen adeptast
(= ὅθεν οὐκ ἀδίκως μήτηρ πάντων νενόμισται).
cedit item retro, de terra quod fuit ante,
in terras, et quod missumst ex aetheris oris,
id rursum caeli rellatum templa receptant

(τὰ μὲν ἐκ γαίας usw.), was doch kaum etwas anderes als eine Uebersetzung der Euripidesverse ist, und V, 318 ff.

denique iam tuere hoc, circum supraque quod omnem
continet amplexu terram: si procreat ex se
omnia, quod quidam memorant, recipitque perempta,
totum nativo ac mortali corpore constat.
nam quodcumque alias ex se res auget alitque,
deminui debet, recreari, cum recipit res,

was wieder mit Pacuv. En. VI übereinkommt, möchte man schliessen, dass der Interpretator dem epikurischen Kreise und nicht dem stoischen nahestand (s. im übrigen Adolf Dyroff, Zur Quellenfrage bei Lukretius S. 25).

Vielleicht haben die beiden Dichter hier aus der gleichen Quelle geschöpft, die auch schon Ennius Ann. I, 13 terraque corpus, quae dedit, ipsa capit neque dispendi facit hilum benutzt hat.

Eine Ableitung des Pacuvianischen Satzes: animam autem aether adiugat aus Aristoteles. De gen. an. II 3. 736 b. 22, (νοῦν θυράθεν επεισιέναι) wäre bei diesem Sachverhalt überflüssig.

3. Unbestimmbares.

Ennius Medea exsul XII. sol, qui candentem in caelo sublimas facem, wieder eine Vereinheitlichung aus der mehrfachen Anrede bei Eurip. Medea 764 N.: ὦ Ζεῦ Δίκη τε Ζηνὸς 'Ηλίου τε φῶς.

Vergl. übrigens Vergil. Aen. VII 8: nec candida cursus Luna reget, splendet tremulo sub lumine pontus.

Ennius Andromeda I: Wie lange währst du, o Nacht, quae cava caeli signitenentibus conficis bigis!

Die euripideische Unterlage lautet (Nauck fr. 114):

ὦ νὺξ ἱερά,
ὡς μακρὸν ἵππευμα διώκεις
ἀστεροειδέα νῶτα διφρεύουσ'
αἰθέρος ἱερᾶς
τοῦ σεμνοτάτου δι' Ὀλύμπου.

Während der griechische Dichter den Rücken des heiligen Aethers von Sternbildern erfüllt genannt hat, überträgt Ennius, wenn der Text richtig ist, diesen Schmuck auf das Gespann der Nacht, wie er sich diese auch sonst mit einem Gürtel von Gestirnen angetan denkt z. B.

Ann. 343: nox stellis ardentibus apta, und

Ann. 416: nox signis praecincta.

Wichtiger als diese bedeutungslose Freiheit des römischen Dichters ist, dass letzterer aus dem sinnlich anschaulichen Bild νῶτα αἰθέρος den schulgerechten Terminus cava caeli macht: s. auch Melanippa IV: terra et cava caerula (die Himmelshohlkugel). Iphigenia I: Quid noctis in altisono clipeo? Dazu Varro d. l. L. V 19 M.: Cavum enim clipeum.

Accius inc XXII pervade polum (= circus caeli) splendida mundi Sidera binis continuis sex Picti spoliis.

Julius Strabo Teuthras: flammeam per aethram late fervidam facem.

Ennius Iphigenia I:

Temo superat
Stellas cogens etiam atque etiam Noctis sublime iter.

Dazu passt nicht die von Ribbeck zitierte Stelle Iph. Aul. 6, eher noch Jon 1150—55.

C. Die Seele und der Mensch.

1. Zusammenklang mit stoischer Lehre.

Incertorum inc. V (Ennii Alexander? Ribb.) wird mit grossem Nachdruck der Traum von der brennenden Fackel erzählt.

Die schwangere Hecuba sieht sie (visa est in somnis = der griechischen Formel: ἐδόκει μοι):

Quo fato pater
rex ipse Priamus somnio . . .
coniecturam postulat pacem petens,
ut se edoceret obsecrans Apollinem,
quo sese vertant tantae sortes somnium.
ibi ex oraclo voce divina edidit
Apollo, puerum primus Priamo qui foret
postilla natus, temperaret tollere:
eum esse exitium Troiae, pestem Pergamo.

Ein Traum erscheint auch im Epicharm fr. 5 p. 2 Vahlen; (s. auch Diels Vorsokr. Epicharm fr. 47) sowie in den Annalen I fr. 28 p. 8 Vahlen des Ennius.

Auch in Accius Fabula praetextata Brutus I herrscht in dem Berichte über den Traum des Tarquinius grosse Breite:

quoniam quieti corpus nocturno impetu
dedi sopore placans artus languidos:
visum est in somnis pastorem ad me adpellere usw.

Im Fragment II haben wir dann die Antwort des Traumdeuters:

rex, quae in vita usurpant homines, cogitant curant vident,
quaeque agunt vigilantes agitantque, ea si cui in somno accidunt,

minus mirum est, sed di rem tantam haut temere inproviso offerunt.
proin vide, ne quem tu esse hebetem deputes aeque ac pecus,
is sapientia munitum pectus egregrie, gerat teque regno expellat usw.

Die Wünschworte im folgenden: haec bene verruncent populo! und die Auslegung des Umstandes, dass im Traum das Flammenzeichen von links nach rechts zog, als schönstes Augurium (pulcherrume auguratum) für den künftigen Glanz der römischen Republik, lassen keinen Zweifel, dass hier der Römer im Dichter mitfühlt.

Aus der Komödie sei angeführt: Plautus Mercator 225 = Rudens 593.

meiris modis di ludos faciunt hominibus:
mirisque exemplis somnia in somnis danunt.

Bezeichnend ist im Rudens vor der eigentlichen Traumerzählung die Zwischenbemerkung:

ne dormientis quidem sinunt quiescere.

Dann haben wir einen fingierten Traum im Miles gloriosus 387:

nam arguere in somnis me meus mihi familiaris visust,
me cum alieno adulescentulo, quasi nunc, esse ausculatam usw.

Bei Plautus findet sich nur die Erzählung des Traumes; ein Traumdeuter oder ein Orakel, das die Träume auslegt, kommt bei ihm nicht vor. Der Inhalt der Träume trifft bei ihm ein oder ist wie im Miles gloriosus schon eingetroffen.

Ob vor Ennius und Plautus in der römischen Literatur das Traummotiv verwendet worden ist (z. B. etwa von Livius Andron. nach Hom. ɔ. 30 ff.), wissen wir nicht.

Die Quelle der hier verbundenen Traummystik und Mantik muss nicht mehr blossgelegt werden. Aber nicht zu vergessen ist, dass die Stoiker ein grosses Gewicht auf sie legten und sie vielfach zum Gegenstand ihrer Betrachtungen machten. Sie nahmen (B. Büchsenschütz „Traum und Traumdeutung im Altertum", Berlin 1868 S. 27 ff. und Curt Wachsmuth „Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen", Berlin 1860 S. 5 ff.) eine künstliche und eine natürliche Art der Mantik an. Zu der letzteren rechneten sie ausser dem Enthusiasmus die Mantik im Traume. Die Erklärungen über die Art, wie der Traum seine prophetische Kraft erlange, sind im Verlaufe der Entwickelung der stoischen Schule nicht ohne Aenderung geblieben. Chrysipp bezeichnete nach Cic. de div. II 63, 130 die Traumdeutung als die Kraft zu sehen und zu erläutern, was den Menschen von den Göttern im Traume durch Zeichen bedeutet würde, nahm also den Traum als von aussen her, von der Gottheit dem Menschen zugesendet an. Die Bemühungen des Chrysipp, des Diogenes von Seleukia, der des Ennius Zeitgenosse war, und des Antipater von Tarsos (vgl. besonders fr. 41/42 Arnim), die Traummantik theoretisch zu retten, mussten der römischen Tragödie dort, wo sie den Traumglauben positiv für die Fabel zu verwerten hatte, eine mächtige Stütze bieten. Für Accius im besondern mag auf Poseidonios aufmerksam gemacht sein, der nach Cic. de divin. I 30, 64 meint, die Menschen träumten infolge göttlicher Erregung auf dreierlei Weise: erstens, indem der menschliche Geist durch sich selbst die Zukunft schaue als ein Geist, der mit dem göttlichen verwandt sei; zweitens, indem die Luft voll unsterblicher Seelen sei, die deutlich ausgeprägte Zeichen der Wahrheit an sich

trügen; drittens, indem die Götter selbst mit den Schlafenden redeten. Die dritte Erklärung, der Accius das Wort zu reden scheint, gründet sich auf die aristotelische Meinung, dass der menschliche Geist vermöge seiner göttlichen Natur, wenn er im Schlafe von den Einflüssen des Körpers befreit ist, ohne Hilfe der Sinnesorgane, deren auch die Götter nicht bedürfen, das sieht, was er beim Zusammenwirken mit dem Körper nicht sehen kann.

Pacuvius ex. incert. fab. (Armor. iudic. Ribb.) VIII:

quin etiam ferae,
quibus abest ad praecavendum intellegendi astutia,
mortis sibi terrore iniecto horrescunt

klingt lebhaft an die Lehre der älteren Stoa an, die im Gegensatz zu andern, auch zu späteren Stoikern, annimmt, dass die Vernunft ausschliesslicher Alleinbesitz des Menschen sei und die Tiere an derselben keinen Anteil haben (s. u. a. Adolf Dyroff „Zur Tierpsychologie der Stoiker", Blätter f. d. Gymnasial-Schulwesen 33. 1897 S. 399 ff. 34. 1898 S. 416 ff.) Möglicherweise gehört das Fragment in den Zusammenhang des Themas von der Vorsehung, wie vermutlich Antipater von Tarsos fr. 48 Arnim.

2. Verwandtschaft mit epikureischer Lehre.

Accius Epigon. VIII:

sapimus animo, fruimur anima: sine animo anima est debilis.

Diese Unterscheidung war in der sophokleischen Andromache, der Vorlage, schwerlich gegeben. Bekannter als der Tragikervers sind die Ausführungen des Lukrez III 136 ff.:

nunc animum atque animam dico coniuncta teneri
inter se atque unam naturam conficere ex se,
sed caput esse quasi et dominari in corpore toto
consilium, quod nos animum mentemque vocamus:
idque situm media regione in pectoris haeret.
hic exsultat enim pavor ac metus, haec loca circum
laetitiae mulcent: hic ergo mens animusquest.
cetera pars animae per totum dissita corpus
paret et ad numen mentis momenque movetur.
idque sibi solum per se sapit: id sibi gaudet,
neque res animam neque corpus commovet cum una usw.

Zwischen dem fruimur anima des Pacuvius und dem gaudere (vgl. laetitiae mulcent) animo des Lukrez besteht eine wirkliche Discrepanz. Dass der gelehrte Accius selbst die Wortunterscheidung eingeführt hat, ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen.

3. Pythagoreische Seelenwanderung.

Plautus Rudens 886 finden wir:

credo alium in aliam beluam hominem vortier:
illic in columbum, credo, leno vortitur.

Decimus Laberius Cancer I:

Nec Pythagoream dogmam doctus, was sich erklärt durch Tertullianus apolog. 43 „age iam, si qui philosophus adfirmet, ut ait Laberius„ de sententia Pythagorea, hominem fieri ex mulo, colubram ex muliere, et in eam opinionem omnia argumenta eloquii virtute distorserit, nonne, consensum movebit et fidem infiget etiam ab animalibus abstinendi propterea? persuasum quis habeat, ne forte bubulam de aliquo proavo suo obsonet."

4. Unbestimmbares.

Heftiger Schmerz erscheint als Ursache des Todes Accius Statiastae II: cum sub crudelei dolore hoc anima corpus liquerit.

Von Kontrastwirkung oder „Psychischer Stauung" (Th. Lipps) liesse sich reden: Incertorum inc. CIV:

quae quam sint cara post carendo intelligunt.

Accius inc. XXV:

Nullum est ingenium tantum neque cor tam ferum,
Quod non labascat lingua, mitiscat malo.

Ennius Aiax II:

animam misso sangui tepido tullii efflantes volant.

Die Lasten des Greisenalters beklagt

Pacuv. Hermiona XVI:

Habet hoc senectus in sese, ipsa cum pigra sit,
Spisse (= tarde) ut videantur omnia ei confieri.

Die Berührung mit „tarda senectus" ist offenkundig.

Decimus Laberius Incert. I stellt die Jugend, die sich durch keine ambitio, largitio, timor, vis, auctoritas von ihrem festen Standpunkte abbringen lässt, zur nachgiebigen senecta in Gegensatz:

Ut hedera serpens vires arboreas necat,
Ita me vetustas amplexu annorum enecat;
Sepulcri similis nil nisi nomen retineo.

Ob Ennius Thyestes IV hierzu passt, Annemnam te esse dicum, qui tarda in sene ita — ist sehr zweifelhaft.

II. Ethik.

A. Allgemeines.



1. Der Weise und der Tor.

a) Zusammenklang mit der stoischen Lehre.

Fabula palliata Incert. XXXV:

Felicitas est quam vocant sapientiam. Vgl. Publil. Syr. Appendix sententiarum 1. 200. — Ein Ausspruch von dieser Form ist trotz Platon und Antisthenes vor Aristoteles kaum möglich. Von allen populären Schulen hat die Stoa das grösste Anrecht auf ihn.

Ausdruck für Weisheit und ihr Gegenteil fehlen wohl bei keinem Dramatiker. S. Ennius Medea exul XV. Pacuv. Antiop. IV: quod coniectura sapiens aegre contuit. Incert. inc. XVII. XL: usque quaque sapere oportet: id erit telum acerrimum. Accius Myrmidon. I: fortis — indocti. Trabea Incert. II: error animi. Ennius Iphigen. III: animus errat (vgl. Ennius Incert. XXIX). Pacuv. Incert. XXIV: incicorem = insipientem. Accius Atreus IX^{b} inscitia, dies schon bei Euripides (s. Ribbeck).

Ausser den später zu verwertenden Stellen seien vorläufig folgende hervorgehoben:

Terenz Hecyra 608:

istuc saperest, qui ubi quomque opus sit animum possit flectere.

Afranius Omen I:

amabit sapiens, cupient ceteri.

Die Stelle Caecilius Statius Incert. XVI:

homo homini deus est, si suum officium sciat

beweist, dass der berühmte Satz, dem Hobbes sein homo homini lupus entgegensetzte, mit der stoischen Lehre zusammenhängt, nach der der Weise Juppiter gleich kommt, wenn nicht übertrifft.

Publilius Syrus

25: avarus damno potius quam sapiens dolet.
41: animo imperabit sapiens, stultus serviet.
456: patientia animi occultas divitias habet.
464: patiens et fortis se ipsum felicem facit.

Appendix sententiarum des Publ. Syrus 1:
nondum felix es, si nondum turba te deriserit.

Caecilius Statius Incert. XVIII:
saepe est etiam sub palliolo sordido sapientia.

Sextus Turpilius Lindia IV:
profecto et quisque minimo contentus fuit
ita fortunatam vitam vixit maxime,
ut philosophi aiunt isti, quibus quidvis sat est.

Publil. Syr. 286:
is minimo eget mortalis qui minimum capit.

Bei Ennius Alcumeo II klagt der Titelheld, nachdem er von seinen Mitbürgern verbannt worden ist, mit scheuer und stockender Stimme sein Leid:

multis sum modis circumventus morbo, exilio atque inopia;
tum pavor sapientiam omnem mi exanimato expectorat;
mater terribilem minatur vitae cruciatum et necem,
quae nemo est tam firmo ingenio et tanta confidentia,
quin refugiat timedo sanguen atque exalbescat metu.

Cicero zitiert Teile dieses Fragmentes an zwei Stellen, wo er die Lehren der Stoa behandelt: de fin. IV, 23, 62 und V 11, 31.

Die Worte liessen sich auf zweierlei Weise im Sinne der Stoa auslegen.

1. Die Stoa macht den Unterschied zwischen Weisen und Toren. Der Weise lässt sich durch äussere Dinge wie Krankheit, Verbannung und Mangel nicht erschüttern; für ihn sind diese Dinge gleichgültig. Wenn also Furcht oder Schrecken den Alcumeo so erschüttern, dass sie ihn um die ganze Besinnung bringen, so entspricht er nicht dem stoischen Ideale eines Weisen (sapientia), sondern ist ein Tor. Stoischen Ideen entsprechen auch die Ausdrücke: firmo ingenio, confidentia.

2. Alcumeo ist vom Muttermorde befleckt, der rationalistisch denkende römische Dichter vermeidet es, die Furien leibhaftig auf die Bühne zu bringen, und lässt seinen Helden vom Verfolgungswahn befallen sein. Nach Ansicht der stoischen Philosophen ist nun zwar die Tugend im allgemeinen unverlierbar, aber nach Chrysipp doch durch Geisteskrankheit. Alcumeo verhält sich wie Figuren des Euripides, die Chrysipp als Beispiele unseligen Wahnsinns anführt (s. Dyroff, Ethik d. Stoa S. 157 ff. 165 f.).

Sextus Turpilius Canephorus I: Der Weg vom Toren oder auch vom Fortschreitenden zum Weisen ist wohl gemeint:

ita est: verum haut facilest venire illi ubi sita est sapientia
spissum est iter: apisci haut possem nisi cum magna miseria.

Accius Myrmidones I:
tu pertinaciam esse, Antiloche, hanc praedicas.
ego pervicaciam aio et ea me uti volo:
haec fortis sequitur, illam indocti possident.
tu addis quod vitio est, demis quod laudi datur:
nam pervicacem dici me esse et vincere
perfacile patior, pertinacem nil moror.

Der Ausdruck „indocti" und die mit den Worten spielende terminologische Scheidung zwischen pertinacia und pervicacia verraten, dass die Ausführung aus dem philosophisch geschulten Denken des Accius selbst hervorgegangen ist. Ennius inc. fab. LXI pervince pertinaci pervicacia kennt die Begriffstrennung noch nicht, die Non. 433, 1 (s. Ribbeck) in fast stoischer Schärfe mit bonarum und malarum rerum perseverantia wiedergibt. Dass Marc Aurel, der Stoiker, vielleicht den Vers 4 ff. im Sinne hatte (Ribbeck), soll hier nicht ausgenutzt werden.

Ennius inc. XXIV:
animus aeger semper errat
neque pati neque perpeti
potis est . . . . . . cupere nunquam desinit.

Nach den Stoikern verfehlt sich (errat) der Tor, dessen Leidenschaft mit Krankheit gleichbedeutend ist (Chrysipp), immer, er tut nichts auf rechte Weise und ist unfähig, Leiden zu ertragen, er ist der Nimmersatt im Gegensatze zum Weisen, dem Bedürfnislosen. Vgl. Ennius Andromache Aechmalotis V: nam neque irati neque blandi quisquam sincere sonunt.

Incertorum inc. (Ennius Medea? Ribb.) XC: qui esse volt quod volt, ei ita dat se res, ut operam dabit.

Accius Persidae:
Satin ut quem cuique tribuit fortuna ordinem,

Numquam ulla humilitas ingenium infirmat bonum?

Accius Atreus IX:
vigilandum est semper: multae insidiae sunt bonis.

Die Stelle Eurip. Thyest. fr. 292 N² ist allgemein und enthält nicht den Begriff „bonus", den Accius seinen Zuhörern im archaischen Sinn des Theognis bieten konnte.

b) Unbestimmbares.

Pacuvius Niptra(?) X:
conqueri fortunam advorsam, non lamentari decet:
id viri est officium, fletus muliebri ingenio additus.

Stoisch kann das nicht sein, denn der stoische Weise beklagt den Wechsel des Glücks nicht (vgl. oben Publil. Syr. 404). Auch der zweite Teil entspricht weniger den Ansichten dieser Philosophie, da er eine ethische Inferiorität der Frau behauptet, die in dieser Schule mit Ausnahme von Epiktet nicht gilt. Bei Epikur tritt vollends die völlige Gleichberechtigung der Geschlechter ein; auch bei ihm ist der letzte Zweck die Freiheit von Schmerzen, die Gemütsruhe, sodass also auch diese Lehre in keinem Zusammenhang mit unserem Fragmente steht. Aber mag auch der Sinn der Stelle aus Sophokles hergenommen sein, so hat sich doch der Begriff, der sich in decet und id (viri) est officium (καθῆκον), mit römischer Kraft äussert, in der Zeit des Sophokles noch nicht so verfestigt wie hier.

Accius Agamemnonidae II:
multi, animus quorum atroci vinctus malitia est,
composita (= ficta) dicta e pectore evolvunt suo,
Quae cum componas, dicta factis discrepant.

Accius Andromeda VII:
multi iniquo, mulier, animo sibi mala auxere in malis,
quibus natura prava magis quam fors aut fortuna obfuit.

Accius Armorum iudicium VIII:
ubi cura est, ibi anxitudo acerbast, ibi cunctatio,
consiliorum erratio et fortunaest.

Vgl. Athamas V.

Ennius Phoenix I:
Stultust qui cupita cupiens cupienter cupit.

Ennius Phoenix III:
Plus miser sim, si scelestum faxim quod dicam fore (?)

Ennius Eumenides I:
[ita] sapere opino esse optumum, ut pro viribus
tacere ac fabulari tute noveris,
nach Ribbeck aus Aeschylus Eum. 277.

Dagegen scheint „sapiens" den älteren σοφιστής zu bedeuten: Enn. inc. LIII: flammam sapiens facilius in ore ardente opprimit quam bona dicta (= „bon mot") teneat, von Petronius und Symmachus abgeändert (s. das Nähere bei Ribb.).

Ennius Medea exul. XV:
qui ipse sibi sapiens prodesse non quit, nequiquam sapit
ist nur eine unpersönliche Sentenzialisierung und Verallgemeinerung dessen, was Euripides fr. 905 (Ribb.) im Anschluss an ein vielberufenes Wort des Hesiod mit lebhaftem Gefühl gibt:

μισῶ σοφιστήν, ὅστις οὐχ αὑτῷ σοφός

(vgl. auch A. Dyroff, Ethik d. alten Stoa S. 306, 4). Ennius kommt sehr nahe der Verwendung des Gedankens bei Epikur (Senec. ep. 52, 2 ff.), von dem Zenon der Stoiker merklich abweicht.

Ennius Cresphontes (III) bei Ribb. I³ S. 33:
Iniuria abs te adficior indigna, pater.
Nam si improbum esse Cresphontem existimas,
Cur me huic locabas nuptiis? sin est probus,
Cur talem incitam invitum cogis linquere Pater duxi probum:
Erravi, post cognovi et fugio cognitum
(s. darüber Marx und Ribbeck), lehrt auch als Schulprodukt, welche Anregungen die römische Tragödie gab (Rhetor. ad Herennium) II, 24, 38.

2. Die Güter des Lebens.

a) Zusammenklang mit der stoischen Lehre.

Ennius Phoenix II:
sed virum vera virtute vivere animatum addecet,
fortiterque innoxium orare adversum adversarios.
ea libertast, si qui pectus (Acidalius) purum et firmum gestitat.
aliae res obnoxiosae nocte in obscura latent.

Das Drama ist eine Nachahmung des Euripideischen. Der Sinn der Worte ist aus den Umständen leicht abzuleiten: Phoenix, von Freund und Mutter zur Flucht aufgefordert, will bleiben, und gegenüber dem blinden Argwohn des Vaters und den Ränken der Feinde seine Unschuld beweisen.

Ribbeck meint, es könne vielleicht verglichen werden Euripides fr. 809:

⟨οἱ⟩ πεῖραν οὐ δεδωκότες,
μᾶλλον δοκοῦντες ἢ πεφυκότες σοφοί

Das kommt aber kaum in Betracht, da es mit dem Ennianischen Fragmente nur wenig zu tun hat.

Lucian Müller, der in seinem „Quintus Ennius" die philosophische Bedeutung dieses Römers mehr ge-

würdigt hat, als es früher geschehen ist, macht gerade dieses Fragment mit folgenden Worten aufmerksam: „Er (scl. Ennius) zuerst liess sie weite Blicke thun in die unbekannte Welt der Weisen des verschwisterten Nachbarvolkes, liess sie ahnen, dass sie bisher bei hellem Tage in Finsternis gewandelt, dass der Consuln und Triumphatoren Hochgefühl nichts sei gegen die Beseeligung, die das Finden, ja schon das Suchen der Wahrheit gewährt, dass der Mensch in sich die Mittel habe, frei, glücklich und zufrieden zu leben, dass er nicht bloss dazu geschaffen sei, als Treffer oder Niete in der Staatsmaschine zu fungieren: „ea libertas est, qui pectus purum et firmum gestitat".

Das Fragment scheint uns insofern im Sinne der stoischen Ataraxie gesprochen zu sein, als die Freiheit darin besteht, dass der Mensch rein und stark ist und seine gefährlichen Neigungen zu unterdrücken weiss. Die Bedeutung der individuellen sittlichen Freiheit ist charakteristisch für das stoische System.

„Aliae res (τὰ ἀλλότζια) obnoxiosae" lässt sich mit der streng-stoischen Lehre von den Gütern in Zusammenhang bringen. „Adversarii" ist nicht unstoisch; es erwächst hier eben aus der dramatischen Lage.

Publilius Syrus I: alienum est omne, quidquid optando evenit.

Den philosophischen Gehalt der Verse und ihre Beziehung zur stoischen Ansicht von den äusseren Gütern hat Seneca ep. 8, 9 gut erkannt: „unum versum eius (sc. Publil. Syri), qui ad philosophiam pertinet, ad hanc partem, quae modo fuit in manibus, referam, quo negat fortuita in nostra habenda: alienum e. q. s. hunc versum a te dici non paulo melius, sed adstrictius memini: non est tuum, fortuna quod fecit tuum.

illud etiam nunc melius dictum at te non praeteribo: dari bonum quod potuit, auferri potest."

Publil. Syr. Appendix sentent. 200: beatus esse et felix vix quisquam potest (Inneres und äusseres Glück vertragen sich kaum jemals ganz?)

Incert. incert. CIV könnte aber grosse Herrschaft als Gut erscheinen.

Accius Telephus VI:

nam si a me regnum Fortuna atque opes
eripere quivit, at virtutem nec quiit.

Versteht man hier unter virtus nicht die alte römische Tüchtigkeit, sondern wegen des Gegensatzes zu Fortuna im moralischen Sinne die Tugend, die nach stoischer Ansicht unverlierbar ist oder höchstens, wie schon erwähnt, in Chrysippos' Lehre bei Geisteskrankheit verloren geht, (die Entgegensetzung von Fortuna und virtus entspricht einem geläufigem Gedankengang der Stoa), so wird man es unwahrscheinlich finden, dass der Satz so schon bei Aischylos stand, der nach Ribbeck das Original des Stückes lieferte. Vgl. auch die Umbiegung, aus Sophocl. Aiax 550 in Armor. iudic. bei Accius: Virtuti sis par, dispar fortunis patris. Hier fehlt der pointierte Gegensatz in der Vorlage.

Incertorum inc. XLIX: patria est, ubicunque bene.

Die berühmten Worte, mögen sie ursprünglich nun dem Ennius (Cic. Tusc. V 37, 108) oder dem Pacuvius (Publilius Syrus 545) gehören, spricht Teucer, nachdem er vom Vater vertrieben ist. Beklagt wird dagegen noch die Verbannung Accius inc. XXIV iam dudum exsulo. Vgl. ebd. inc. XXXIII rite ad pa [triam sospes rediis] set [suam]. Ein echter Römer würde in früherer Zeit jenen Ausspruch nicht getan haben, da der römische

Kosmopolitismus erst später, nach Mommsen (Röm. Gesch. II S. 530) etwa zu Caesars Zeit, auftritt. In der Praetexta findet Accius warme Töne für das Vaterland (Aeneadae X, XI). Obwohl der Sophistik, die den Unterschied zwischen den Völkern aufzuheben trachtete, der Gedanke nicht ohne weiteres abzusprechen ist, fügt er sich, wiederum wegen seiner Prägnanz, besser in den Rahmen des stoischen Kosmopolitismus. Dadurch wird auch dem Satze, indem „bene“ ethischen Sinn erhält, seine Frivolität genommen. In den Erörterungen darüber, ob die Verbannung ein Uebel sei, wurde besonderer Nachdruck darauf gelegt, dass die Verbannung den Menschen um keinerlei Güter, weder um die der Seele noch die des Leibes noch um die äusseren Güter bringe. Vor Stilpon, Teles und Ariston sind so scharfe Prägungen wie der angeführte Spruch kaum denkbar (s. über die Sache Alfr. Giesecke, De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis. Leipzig 1891 Diss., S. 3 ff. 49 ff.)

Nicht ohne Bedeutung ist der Ausdruck bei Accius Phoenix XII: iussit proficisci exilium quovis gentium, das im übrigen der Situation entspricht (ne scelere tuo Thebani vastescant agri); unter gentes sind schwerlich die griechischen Volksstämme verstanden, wie exilium, der Standort in den Phoenissen und der Unterschied von der euripideischen Unterlage (ἐκκομίζου) lehren.

Eine förmliche Tafel der Adiaphora in stoischer Beleuchtung gibt Terenz Heaut. 192:

miserum? quem minus credeies?
quid reliquist quin habeat, quae quidem in homine
dicuntur bona?

parentis, patriam incolumem, amicos, genus, cognatos, ditias.
atque haec perinde sunt, ut illiust animus qui ea
possidet:
qui uti scit, ei bona; illi qui non utitur recte mala.

Incert. incert. CVIII: Id quod scis prodest nihil, id quod nescio, obest würde sich in die altstoische Lehre vom unnützen Wissen (z. B. in den enzyklopädischen Fächern) und von schädlicher Unwissenheit in der Ethik fügen. Vgl. Naevius Incert. VIII: neminem vidi, qui numero sciret quique scito opust.

Die neuere Redekunst törichter Jünglinge klagt als staatsverderblich an Naevius Romulus IV. Dagegen Pacuv. Hermiona XIV:

o flexanima atque omnium regina rerum oratio.

Zu der antiken Frage nach dem Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Schönheit gibt Ennius Melanippa VI einen Beitrag: Ennius (so berichtet Gellius) eas fere feminas ait incolumi pudicitia esse, quae stata forma cherrimam et deformissimam) forent. Die platonische Ethik (Phaedrus, Symposion) würde so nicht um die Gradunterschiede gemarktet haben, eher die stoische, der das Aeussere als Ausdruck des Inneren keineswegs gleichgültig war[1]).

b) Unbestimmbares.

Eine popularphilophische Streitfrage berührt die Antiopa des Pacuvius fr. II. Darin setzt im Redezweikampf Zethus zugunsten der Musik die Philosophie (Cic. orat. II. 37, 155, rep. I 18, 30) und Amphion zugunsten der philosophischen Bildung (sapientia Rhet.

[1]) Weiter ab liegt Joh. Katrarios Ἑρμόδοτος ἢ περὶ κάλλους, Ed. A. Elter, Bonnae 1898.

ad. Herenn. II 27, 43. Cic. de inv. I 50, 94 vgl. rep. a. a. O. doctrina, orat. a. a. O. philosophia) die Musik herunter (Rhet. ad, Herenn. a. a. O. controversia vgl. mit Cic. de inv. a. a. O.).

Die Kontroverse ging anscheinend von der Musik aus, erschöpft sich aber wesentlich in dem Nachweis des Wesens der Weisheit (σοφία?) und des Nutzens der Tugend.

Bei Euripides würde, wenn nicht de inv. a. a. O. statt „apud Euripidem" zu lesen ist „apud Pacuvium", der Fall ebenso gelagert sein und man könnte an eine sophistische Streitrede von der Art der bekannten Herkulesmythe des Prodikos und vom Werte der im platonischen Phädrus erörterten Rede des Lysias als Vorlage denken; die Sophistenzeit ist ja nicht arm an Interesse für Musik und an utilitaristischer Würdigung der Tugend. Aber noch leichter liessen sich Thema und Auffassung dem Gebiete der durch Aristoteles' Protreptikus angeregten Fragen einreihen, und würde sich der Versuch, Musik und Philosophie miteinander zu vergleichen, nach dem Vorgange Platons und des Aristoteles verständlich machen lassen; dem Standpunkt, den Pacuvius im Stücke einnimmt, käme noch am nächsten die Stoa, deren Kynismus den enkyklischen Fächern besonders abhold war (s. aber auch Zenon fr. 299 Arnim).

Den Unwert unpraktischer Philosophie stellt ins Licht Pacuv. Incert. (Antiopa?) II:

odi ego hominem ignava opera et philosopha sententia,

nach Euripides Antiop. fr. 61

μισῶ σοφὸν <ὄντ'> ἐν λόγοισιν, ἐς δ' ὄνησιν οὐ σοφόν

gebildet.

Ersichtlich ist, wie der Römer, unter dem Eindruck des sokratischen Philosophiebegriffs, aus dem allgemeineren σοφός des Euripides das fachmässig bestimmte philosopha macht. Trotz philosopha sententia aber wäre die ganze Wendung, die ja nur vor widerspruchsvoller Ausschliesslichkeit des theoretischen Wissens warnt, keiner der praktischen nachsophistischen Schulen abzuerkennen.

Eurip. Antiopa fr. 206:

ὅς δ' εὐγλωσσίᾳ
νικᾷ, σοφὸς μέν, ἀλλ' ἐγὼ τὰράγματα
κρεῖσσα νομίζω τῶν λόγων ἀεί ποτε

(s. Ant. Elter, De gnomologiorum Graecorum historia atque origine comment. II 1890 S. 108) stellt nicht Theorie und Praxis, sondern Wort und Tat in Gegensatz; würde letzterer auch in Eurip. Antiop. fr. 61 eigentlich gemeint sein, so würde Pacuvius auch hierin eine feine Verschiebung vorgenommen haben.

Incertorum incert. XVII (aus der Zeit des Koreius); sapiens virtuti honorem praemium, Haud praedam petit gibt zwar der gewöhnlichen Wertung der Tugend mit honorem, praemium einiges zu, nimmt aber auch der niedrigen Auffassung eines unkultivierten Volkes mit haud praedam alles Recht.

Eigenartig lautet dagegen die nicht ganz erklärbare Stelle Incertorum incert. LXIII:

eandem virtutem istam veniet tempus cum graviter gemes.

Der Gegensatz Publil. Syrus 436 mit kynischer Zuspitzung:

omnis voluptas quocomque arrisit nocet.

Ennius Achillles VII:

summam tu tibi

pro male vita famam extolles, pro bona partam gloriam:
male volentes famam tollunt, bene volentes gloriam
ist kaum stoisch, da die Stoa den Ruhm nicht zu den Gütern zählt. Beachtenswert aber ist die schon bei Isidor angemerkte Unterscheidung von fama als üblen Ruf und gloria als guten Namen.

Accius Diomedes III:
Non genus virum ornat, generi vir fortis loco (= decori).

Nobilitas im ethischen Sinn Accius Telephus VII:
nam huius demum miseret, cuius nobilitas miserias nobilitat.

Ueber die Entwicklung solcher Anschauung s. Leop. Schmidt, Eth. der alten Griechen I 324. Epicharm, Menander fr. 533 K. Stob. flor. 86,6 εὐγενὴς φύσει). Vgl. Adolf Dyroff, Archiv f. Gesch. d. Philos. XII S. 60 f. Ethik d. alt. Stoa S. 110, 2. 202. Stobaeus (Ps.-Plutarch περὶ εὐγενείας).

Decimus Laber. Incert. IV:
laus est publica.
D. h. das öffentliche Lob ist jedem feil und treulos.

Dagegen wird die fama bei Accius mehrfach beachtet. so Meleager XV.

Die Honestas wird genannt Accius Oenomaus V.

Die Probitas schliesst nach Incertorum inc. (Att. Arm. iud.? Ribb.) XCVI anscheinend verecundia in sich.

Ohne allgemeine Bedeutung ist wohl Ennius Erechtheus I:
quis nunc aerumna mea libertatem paro?
quibus servitutem mea miseria deprecor?

Zu Ennius inc. XIII (Andromache? Ribb.):

Philosophari est mihi necesse, at paucis: nam omnino haut placet

vergleicht Ribbeck Plato Hippias maior 286 B, wo der Inhalt einer ἐπίδειξις des Sophisten Hippias angegeben wird. Ueber die Ennius-Stelle Th. Mommsen, Röm. Gesch. I 931, Luc. Müller, Quintius Ennius 5 ff.; nur ist nicht zu übersehen, dass die Worte dem trotzigen Neoptolemos in den Mund gelegt sind. S. auch Pacuv. Incert. II. Vgl. Zenon fr. 328 Arnim: εἰ πόνος δέ τινος ὅτι μικρὰ αὐτῷ δοκεῖ τὰ λογάρια τῶν φιλοσόφων „λέγεις, εἶπε, τἀληθῆ. δεῖ μέντοι καὶ τὰς συλλαβὰς αὐτῶν, εἰ δυνατόν, βραχείας εἶναι“ fr. 331 Arn.: ἔλεγε καὶ τῶν φιλοσόφων τοὺς πλείστους τὰ μὲν πολλὰ ἀσόφους εἶναι τὰ δὲ μικρὰ καὶ τυχηρὰ ἀμαθεῖς.

3. Die Pflichten.

a) Zusammenklang mit stoischer Lehre.

Wie durch stoische Pflichtenlehre geläutert nimmt sich folgender Gedanke aus:

Ennius inc. XXIX:
homo, qui erranti comiter mostrat viam,
quasi lumen de suo lumine accendat, facit.
nihilo minus ipsi lucet, cum illi accenderit.

Cicero hat in De off. zweimal Gelegenheit, diese Verse zu zitieren (s. Ribbeck). Caecil. Stat. Incert. XVI (s. später).

Publil. Syr. 437:
officium benivoli animi finem non habet.

Vgl. Caecil Stat. Incert. XVI: homo homini deus est, si suum officium sciat.

b) Unbestimmbares.

In den Kreis des öfter ventilierten Themas vom Wohltun gehört:

Ennius inc. XLIV:

Bene facta male locata male facta arbitror.

Diesen Wortgebrauch von bene facta würde ein echter Stoiker niemals zugeben.

Accius Atamas V:

cuius sit vita indecoris, mortem fugere turpem haut convenit.

Damit vergleiche man die stoische Lehre, dass der Tor am besten nicht lebe. Dagegen ist Ennius Hecuba VI der Selbstmord aus Furcht vor Armut und Elend zwar euripideisch, aber nicht stoisch gedacht.

Wider den Kynismus nimmt Stellung Ennius inc. XXXV:

flagiti principium est nudare inter civis corpora.

Sorgsame Totenbestattung wie in der sophokleischen Antigone kennt Ennius Cresphontes VIII. Hier wirkt römische Sitte mit einem Fermente aus griechischer Tragödie zusammen. In allen derartigen Fragen mag, wie die Stellung des Sextus Empirikus lehrt, das natürliche Volksempfinden über den stoischen Rationalismus gesiegt haben. Vgl. Ennius Eumenides II: nisi patrem materno sanguine exanclando ulciscerem, wohl rhetorisch pointiert, aber der Orestes-Sage gemäss. Incert. incert. CXVII „pater me lumine orbavit" mit dreimal gesetztem pater. Ebd. CXLVI pietas (= amor fratris).

Enn. Iphigen. VII: licet lacrumare plebi, regi honeste non licet ist euripideisch (s. Ribbeck z. St.).

Pacuv. Hermiona XXIII:

Concorditatem hospitio adiunctam.

Accius Atreus XV. Vgl. Incertorum inc. CXXVI. prolubium est petere amicitiam et fidem.

Incertorum inc. XXXI fide sacratae ius.

CXXI Jovis sacratum ius iurandum.

Accius Epinausimache II:

Proin tu id cui fiat, non qui facias compara.

B. Besonderes.

1. Die Leidenschaften.

a) Leidenschaften.

Zusammenklang mit der stoischen Lehre.

Accius Myrmidones V (8): iram infrenes, obstes animis, reprimas confidentiam kann für stoisch gehen, da confidentia hier in malam partem zu interpretieren ist.

Plaut. Cistellaria 61:

quid dicam? nisi stultitia mea me in maerorem rapi.

Ennius Phoenix VI:

Saeviter suspicionem ferre falsam futtilum est.

Plaut. Bacchides 408:

heia Lyde: leniter qui saeviunt, sapiunt magis.

Terenz Heaut. 207:

praebent exigue sumptum; atque haec sunt tamen ad virtutem omnia.
verum animus ubi semel se cupiditate devinxit mala,
necessest, Clitipho, consilia consequi consimilia.
scitumst periclum ex aliis facere, tibi quod ex usu siet.

Trabea Incert. II:

ego voluptatem animi nimiam summam esse errorem arbitror.

Aus Ciceros Bemerkungen dazu sei hervorgehoben Tusc. disp. IV. 15, 35: „quae (appetitio nimia) si quando adepta erit id, quod ei fuerit concupitum, tum ecferetur alacritate, ut nihil ei constet quod agat", und ad fam. II. 9 „repente vero (incessi omnibus laetitiis laetus). in quo cum obiurgarer, quod nimio gaudio, paene desiperem, ita me defendebam: ego voluptatem" usw.

Vgl. Publil. Syr. 436.

Dagegen weicht wieder zu gunsten der älteren und natürlichen Anschauung von der stoischen einigermassen ab:

Accius Astyanax XIII:

Abducite intro: nam mihi miseritudine
commovit animum excelsa aspecti dignitas.

Vgl. Accius Meleager XI. Telephus VII: nam huius demum miseret, cuius nobilitas miserias nobilitat und in fast polemischer Zuspitzung: Ennius Erechtheus II: Lapideo sunt corde multi, quos non miseret neminis.

b) Freiheit von Leidenschaften.

Zusammenklang mit der stoischen Lehre.

Ennius Phoenix VII:

Ut quod factum est futtile, animi vos feratis fortiter. (Vgl. inc. XXIV).

Accius Meleager XVI:

Erat istuc virile, ferre advorsam fortunam facul.

Plautus Aulularia 88:

pauper sum, fateor, patior: quod di dant fero.

Captivi 194:

si di immortales id voluerunt
vos hanc aerumnam exsequi,

decet id pati animo aequo. si id facietis,
levior labor erit.

Aulularia 187:

pol sist animus aequos tibi, sat habes, qui bene
vitam colas.

Plaut. Captivi 203:

in re mala animo si bono utare, adiuvat.

371: tute tibi tuopte ingenio prodes plurimum
quom servitutem ita fers, ut eam ferri decet.

Asinaria 323:

em ista virtus est, quando usust, qui malum fert,
fortiter.
fortiter malum qui patitur, idem post potitur bonum.

Rudens 251:

hoc quod est id necessariumst perpeti.

402: ergo animus aequos optumumst aerumnae
condimentum.

Vgl. Stichus 122, Amphitruo 174.

Terenz Andria 305:

quaeso edepol, Charine, quoniam non potest id
fieri quod vis, id velis quod possit.

Adelphi 737:

non si queam
mutare. nunc quom non queo animo aequo fero.
ita vitast hominum, quasi quom ludas tesseris:
si illud quod maxume opus est, iactu non cadit,
illud quod cecidit forte, id arte ut corrigas.
(der Ursprung der Redensart corriger la fortune).

Phormio 137:

nescio hercle; unum hoc scio:
quod fors feret, feremus aequo animo.

429: quin quod est
ferundum fers? tuis dignum factis feceris.

Publius Syr. 589:
stulti timent fortunam, sapientes ferunt.
370: mutare quod non possis, ut natum est, feras.
434: necessitatem ferre, non flere addecet.

Pacuvius Dulorestes fr. IX:
non decet animum aegritudine in re crepera
(= dubia) confici.

Accius Atreus IXb:
Id quod multi invideant multique exponant
inscitiast.
Postulare, nisi laborem summa cum cura
ecferas.

Auch hier sprechen die euripideischen Parallelstellen nur ganz allgemein vom Ertragen der Mühen; am nächsten kommt Thyest. fr. 396 wegen μῶρος εἶ (vgl. inscitiast). Vgl. Atreus IX; Cicero pro Plancio 24, 59 legt da dem Dichter geradezu die Absicht unter, die Römer und ihre Kinder zu „labor" (= πόνος bei Euripides) und „laus" aufzurufen. Vgl. Incert. incert. CXI: palaestra Eurota sol pulvis labor militia.

Plautus Stichus 123:
quae tibi mulier videtur multo sapientissuma?
quae tamen, quom res secundae sunt se poterit
gnoscere,
et illa quae aequo animo patietur sibi esse peius
quam fuit.

Plaut. Amphitruo 174:
ergo in servitute expetunt multa iniqua:
habendum et ferundum hoc onust cum labore (sc.
servitus).

2. Freundschaft und Feindschaft.

a) Freundschaft.

Unbestimmbares.

In des Pacuvius Drama Periboea, das als Original den Oineus des Euripides aufzuweisen hat, äussert irgend ein getreuer Helfer (vielleicht Stenelus) den leidenschaftlichen Wunsch, den Freunden mit Aufopferung des eigenen Lebens beizustehen in folgenden Worten:

fr. IX: nam me perbitere, illis opitularier
quovis exitio cupio, dum prosim.

Der Satz konnte zwar zu jeder Zeit ausgesprochen werden, doch kommt er ausserordentlich nahe der stoischen Auffassung, wonach gute Freunde ein Gut sind (Seneca ep. 9, 8: Der Weise braucht einen Freund „non ut habeat, qui sibi aegro assideat, succurrat in vinculo coniecto vel inopi, sed ut habeat aliquem cui ipse aegro assideat, quem ipse circumventum hostile custodia liberet"), und mehr noch der fast weitergehenden epikureischen, die im Altertum kaum weniger berühmt war als die pythagoreische, und von der Cicero de fin. I, 20, 65 sagt: at vero Epicurus una in domo, et ea quidem augusta quam magnos quantaque amoris conspirations consentientis tenuit amicorum greges! quod fit etiam nunc ab Epicureis (s. Epicur D. L. 148: ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου, βίον μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις; ja nach Cicero de fin. II., 25, 80 erhebt Epicur die Freundschaft bis in den Himmel. Es ist viel wichtiger, mit wem wir essen und trinken, als was wir essen und trinken, bei Seneca ep. 19, 10 mit dem Zusatze: nam sine amico visceratio leonis ac lupi vita est; im Falle der Not wird der Freund kein Be-

denken tragen, für den Freund die grössten Schmerzen zu erdulden oder für ihn in den Tod zu gehen).

Hierzu stimmt die ungewöhnliche Wärme, mit der Vergil den Bund zwischen Euryalus und Nisus schildert. Zu dem von Aristoteles' strengerer Meinung abweichendem Satze des Theophrastos, man dürfe dem Freunde auch παρὰ τὸ δίκαιον helfen[1]), hat die Pacuvius-Stelle nur ein inhaltliches, kaum aber ein unmittelbares historisches Verhältnis.

Incertorum incert. CXXVI:
prolubium est patere amicitiam.

(Vgl. Accius Melanippus VIII); Freude an der Freundschaft predigen Theophrast gegen Euripides (Heylbut S. 35), die Stoa (ebd. S. 7) und Epikur (S. 8).

Als wirksames Motiv steht sie neben Geld, Gewalt und Bitte Accius incert. IX.

Dagegen liesse sich Incertorum incert. LXXXVIII:
pereant amici, dum inimici una intercidant
aus einer gefahrvollen Situation heraus sehr wohl begreifen.

Ennius Incert. XLIII:
amicus certus in re incerta cernitur.

An „Freunde in der Not usw." erinnert ebenso Incertorum inc. CI, das aber nicht allgemein gehalten ist.

Der Sinn von Pacuv. Dulorest. XII: nunc ne illum expectes, quando amico amiciter fecisti, ist nicht ganz erkennbar[2]).

---

[1]) Gust. Heylbut, De Theophrasti libris περὶ φιλίας. Bonnae 1876. Diss. S. 9 ff.

[2]) Mit der Ethik des Antiochos von Askalon (Hans Strache, De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus. Berlin 1909 Diss. S. 60 ff.) ist keine Aehnlichkeit zu finden.

An dieser Stelle sei es gestattet, einen Vers anzuschliessen, der die pythagoreische Gütergemeinschaft enthält:

Terenz Hecyra 203:
nam vetus verbum (= παλαιὸς λόγος) hoc quidemst:
communia esse amicorum inter se omnia.

Vgl. Menander fr. 9 Kock: κοινὰ τὰ τῶν φίλων und die stoische Definition der Freundschaft (D. L. VIII 124 κοινωνία τις τῶν κατὰ τὸν βίον; s. Heylbut a. a. O. S. 7). Epikur verwarf die Gütergemeinschaft als entbehrlich unter Freunden. cf. Platon Phaidr. p. 279 c.

b) Feindschaft.

Zusammenklang mit der stoischen Lehre.

Pacuv. Dulorest. fr. X:
nonne officium fungar vulgi, atque aegre male factum feram?

was wir so erklären möchten: Soll ich etwa nicht das tun, was allgemein üblich ist, nämlich mich an meinen Feinden rächen. Dann läge in den Worten officium vulgi wenigstens der Hinweis darauf, dass es eine höhere Auffassung gibt, die verbietet Böses mit Bösem zu vergelten. Sie ist sokratisch-platonisch, aber auch stoisch.

Vgl. Publil. Syr. 397:
nocere posse et nolle laus amplissima est.

In Bezug auf unser Fragment sagt Caecilius-Balbus p. 21 und 38: „Plato dixit triumphum innocentiae solum esse non peccare ubi liceat posse."

Menander γνῶμαι μονόστιχοι bei Meineke p. 358 unter Nr. 638 ἀνὴρ δίκαιος ἔστιν οὐχ ὁ μὴ ἀδικῶν, ἀλλ' ὅστις ἀδικεῖν δυνάμενος μὴ βούλεται bezeugt, dass der platonische Ge-

danke zu Zenons Zeit den Gebildeten geläufig war. Menander spielt gelegentlich, wenn nicht auf die Stoiker, so doch auf Kyniker an. Die Abhandlung von J. Horkel, Die Lebensweisheit des Komikers Menander", Königsberg 1857 reicht übrigens nicht aus; es ist nicht unmöglich, dass Menander hier zugleich kynische Weisheit im Auge hat.

Während Ennius Achilles I:

serva cives, defende hostes, cum potes defendere

echt römisch lautet, ist es bezeichnend, wenn der Feindeshass als zweifelhaft erscheint, wie Ennius Cresphontes V:

Ego meae cum vitae parcam, letum inimico deprecer?

Aehnlich Terenz Hecyra 72:
iniurium autem est ulcisci adversarios?
aut quia via te captent, eadem ipsos capi?

3. Die Ehe und die Frauen.

a) Die Ehe.

α) Zusammenklang mit der stoischen Lehre.

Die antike, besonders durch den Kynismus angeregte, durch die Stoa weitergepflegte Kontroverse, ob man auch um anderer Gründe als der Kindererzeugung willen heiraten dürfe (s. u. a. Dyroff, Stoa S. 236 f.), hat den Ausdruck geschärft, Ennius Cresphontes IV: duxit me uxorem liberorum sibi quaesendum gratia. Vgl. Plautus Capt. 889.

Die Doppelehe wird auffallend gefunden:

Accius inc. VI: mulier una duum virum; ähnlich Incertorum inc. LXVIII.

Sehr pessimistisch urteilt über die Ehe Incertorum inc. (Enni. Meda? Ribb.) XCI: miseri sunt qui uxorem ducunt. — At tu duxisti alteram.

β) Unbestimmbares.

Ennius Medea exul XI. sagt Jaso:

Tu me amoris magis quam honoris servavisti gratia.

Auch hier ist der Gegensatz Ergebnis popularphilosophischer Kontroverse, wie der Vergleich mit der Vorlage Eurip. v. 530 (Ribbeck) zeigt:

ὡς Ἔρως σ'ἠνάγκασε
τόξοις ἀφύκτοις τοὐμὸν ἐκσῶσαι δέμας.

Die Antithese des Cornelius Nepos, Cimon c. 1 „habebat in matrimonio sororem non magis amore quam more ductus" entspricht der gleichen Stimmung.

Livius Andronic., Tereus III:
ego puerum interea ancillae subdam lactantem meae
Ne fame perbitat.

(Vgl. Plutarch, Moralia 184, 20 über Cypselus).

Accius Eurysaces XX:
Opinione factum est, quanto mitius
stirpem educabant. tanto ut reremur magis
severos esse.

Seine Kinder Uebeln preisgeben, ist unmenschlich nach Accius Atreus XVI (vgl. Kindesliebe Accius Medea XVI, Melanippus I).

b) Die Frauen.

Unbestimmbares.

Pacuv. inc. fr. LIV:

haut fa ul femina una invenietur bona. Ribbeck vergleicht Plautus Curcul. 591. Merc. 612 cf. Euripides (antiquom poetam) gegen die Frau.

Incertorum incert. (Attii Epigoni? Ribb.) LXVII avarum est mulierum genus . . . auro vendidit (Eripyle) vitam viri.

Accius Aegisth V:

melius quam viri callent mulieres.

Anspielung auf die Frauenemanzipation mag in Accius Tereus VIII enthalten sein:

Video ego te, mulier, more multarum utier,
Ut vim contendas tuam ad maiestatem viri.

Vgl. Incertorum inc. CXIII: Vos enim iuvenes animum geritis muliebrem, illa virgo viri.

Wie aus den Studien des Persaeus und Sphaerus zur spartanischen Ethik geflossen, nimmt sich aus: Incertorum inc. CXI; (Ceteris in urbibus Graeciae feminae) umbris occuluntur parietum. Nihil horum simile est apud Lacaenas virgines, quibus magis palaestra Eurota sol pulvis labor militia studio est quam fertilitas barbara.

4. Leben und Tod.

Zusammenklang mit der stoischen Lehre.

Ennius inc. fr. XX:

nimium boni est, cui nihil malist

könnte deshalb im stoischen Sinne gesprochen sein, weil der Ausspruch in der Sentenzensammlung, die den Namen des Publilius Syrus trägt, in folgender Fassung (430 W.) wiederkehrt:

nimium boni est, in morte cui nil sit mali.

Vorausgesetzt, dass bei letzterem nicht eine der stoischen Versumbildungen vorliegt (s. Dyroff, Ethik der alten Stoa S. 305 f. Gust. Adolph Gerhard, Phönix von Kolophon, Leipzig 1909 S. 232 ff.), sondern der Vers von Ennius unmittelbar zu Publilius gelangte, wäre damit

für das Fragment der bekannte stoische Gedanke von dem unaussprechlichen Glück nachgewiesen, das in der Todesverachtung liegt. Vielleicht ist es gestattet, hier eine Vermutung auszusprechen. Ein Teil der genannten Sammlung ist die Senekasammlung; es wäre nicht ausgeschlossen, dass dieser Vers auf dem Umwege über Seneka in die sogenannte Sammlung des Publilius Syrus gekommen wäre. Dass Seneka die Werke des Ennius gut gekannt hat, können wir an einem Ausdruck zeigen, den er ihm entlehnt (s. S. 22). Wenn Cicero de fin. II. 13, 41 den Satz des Ennius gegen die hedonistische, von Peripatetikern aufgenommene Gleichung zwischen Glück und ἀοχλησία kehrt, so tut er dies selbst zaghaft (hoc dixerit Ennius). Die von Ribbeck gebilligte Verweisung Murets auf Eurip. Hecuba 627 genügt nicht; dort heisst es mit bitterem Pessimismus: Der ist der Glücklichste, der auch nur für einen Tag ohne Uebel ist (Bacch. 910?).

Das Leben erscheint dem Tode gleichwertig bei Ennius Incert. XLII:

vivam an moriar, nulla in me est metus.

Publilius Syrus:

82. bene vixit is, qui posuit cum voluit mori:
616. satis est beatus, qui potest cum vult mori.
213. mori est felicis ante quam mortem invocet.

Dazu: Seneca ad. Marc. de consol. 20, 1 „(mors) de nullis melius merita quam de eis, ad quos venit antequam invocaretur."

442. occidi est pulchrum, ignominiose ubi servias.
54. bona mors est homini vitae quae extinguit mala.

Incertorum inc. CIX: Mors misera non est, aditus ad mortem est miser.

Plaut. Captivi 741:

post mortem in morte nil est quod metuam mali.

Terenz Heaut. 971 erhält Clitopho, nachdem er zu seinem Vater gesagt: O dass ich doch tot wäre, von diesem den Grundsatz:

prius quaeso disce quid sit vivere.

ubi scies, si displicebit vita, tum istoc utitor, was sich genau mit Zenons Standpunkt deckt.

5. Recht und Politik.

Unbestimmbares.

Ennius Hectoris Lutra XV:

melius est virtute ius: nam saepe virtutem mali

nanciscuntur: ius atque aecum se a malis spernit procul.

Indem Recht und Billigkeit von der Tüchtigkeit getrennt werden, unterscheidet sich der Satz von der stoischen Auffassung. Die aristotelische Scheidung zwischen Recht und Billigkeit ist zwar dem Wortlaut nach gemacht, aber begrifflich wird beides unter eine Gattung gefasst. Wenn nicht eine ältere Vorlage zugrunde liegt, worauf der altertümliche vorsokratische Begriff von virtus und malus zu deuten scheint, ist etwa an die Akademie zu erinnern.

Ennius incert. XXXVI:

quem metuunt, oderunt quem quisque odit, periisse expetit.

Vgl. Pacuv. Atalanta XXIII:

Omnes qui tam quam nos [severo] serviunt.

Sub regno, callent dominum imperia metuere

und das berühmte „oderint, dum metuant" im Atreus des Accius, wozu ein Scholiast: quam sententiam detestatur (sc. poeta) quasi tyrannicam et inauspicatam liberae civitati. Vgl. Cicero Phil. I 14, 34.

Aus Euripides wohl stammt der Gegensatz zwischen göttlichem und menschlichem Recht

Ennius Talamo VII:

Deum me sentit facere pietas, civium porcet pudor.

Setzt man für „sentit" wegen des Gegensatzes ein Wort wie iubet (Bergk sancit), so bekommt der Satz, zumal im Lichte der stoischen Lehre von den καθήκοντα, die sich über den pudor civium leicht hinwegsetzte, guten Sinn. Wie in Tacitus Germania sind leges und mores unterschieden Incert. incert. LXIII. Si neque leges [te] neque mores co gunt.

Die positiven Gesetze rühmt Incert. incert. LXVII: validae legum habenae.

Accius Phoenissae II:

Ibi fas, ibi cunctam antiquam castitudinem.

In cuncta verrät sich begriffliche Fixierung des Religionsideals; in antiqua wird der Abstand des Zeitbewusstseins von diesem Ideal merklich.

Accius Atreus X:

Ne cum tyranno quisquam epulandi gratia

Accumbat mensam aut eandem vescatur dapem.

Accius Astyonax VI:

ferum feroci contundendum imperiost, saevum saeviter.

Accius Diomedes II:

Tyranni saevom ingenium atque execrabile.

In der Praetexta Brutus ist die Antipathie des Accius gegen das Königtum und seine Begeisterung für die Republik (I. II) und für die bürgerliche Freiheit

(libertas IV) aus der römischen Erziehung hervorgegangen. Aber auch das deckt sich unmittelbar mit stoischer Gesinnung. Den Verlust der Libertas beklagt Decim. Laberius Incert. II.

Accius incert. I:

Multi iniqui atque infideles regno, pauci benevoli.

Vgl. oben S. 52 über „Oderint, dum metuant".

Die Plebs wird im Gegensatz zum König als minderwertig angesehen Ennius Iphigenia VII.

Gegen Sklavenaufstände richtet sich Ennius Ambracia III.

Decimus Laber. Incert. III:

Necesse est multos timeat, quem multi timent,

geht auf Solon zurück. (s. Ribb.)

Decimus Laber. Incert. IV:

non possunt primi esse omnes omni in tempore.
summum ad gradum cum claritatis veneris,
Consistes aegre, nictu citius decidas,

zunächst nur von rivalisierenden Dichtern geltend, dann aber vielleicht auch von Staatsmännern.

6. Verschiedenes.

Am Schlusse dieses Abschnittes mögen noch einige Fragmente folgen, die keiner der gegebenen Abteilungen eingereiht werden können und deren philosophische Beziehungen nicht näher bestimmbar sind.

Accius Neoptolemus III:

veritatis vis atque acritatis drückt die Tendenz des sophokleischen Philoktet mit philosophischer Entschiedenheit aus.

Ennius Medea exul V abc:

Quae Corinthum arcem altam habetis, matronae opulentae, optumates!

Multi suam rem bene gessere et publicam patria procul,
Multi qui domi aetatem agerent propterea sunt inprobati. Vgl. exitium illi exilium mihi fr. IX.

Wiederum sind bei Euripides Med. 214 Kirchh. die Begriffe weit weniger scharf:

Κορίνθιαι γυναῖκες, ἐξῆλθον δόμων,
μή μοί τι μέμφησθ᾽· οἶδα γὰρ πολλοὺς βροτῶν
σεμνοὺς γεγῶτας, τοὺς μὲν ὀμμάτων ἄπο,
τοὺς δ᾽ ἐν θυραίοις. οἱ δ᾽ ἀφ᾽ ἡσύχου ποδὸς
δύσκλειαν ἐκτήσαντο καὶ ῥᾳθυμίαν.

Der Begriff des πόνος tritt auf Ennius Iphigenia III:

Otio qui nescit uti, plus negoti habet
Quam si cuist negotiosus animus in negotio.
Nam cui quod agat institutumst militi negotium
Id agit, id studet, ibi mentem atque animum delectat suum.
Otioso in otio animus nescit quid velit.
— — — — — — — — — — —
Incerte errat animus, praeter propter vitam vivitur.

Kynisch-stoisch (πόνος) oder aristotelisch (Lehre von der σχολή).

Ribbeck kennt nur Sophocl. Iphigenia fr. 287 N.:

τίκτει γὰρ οὐδὲν ἐσθλὸν εἰ καὶ ἀσχολή.

Der Ton ist freilich sophokleisch (πόνος πόνῳ πόνον φέρει Aias 866).

Von besonderer Weichheit des Gefühls zeugen Ennius Telephus V:

verum quorum liberi leto dati
Sunt in bello, non lubenter haec enodari audiunt.

Accius Atamas II:

utinam memet possim obliscier!

Nur die Worthäufung ist es, die Incertorum inc. CVI für geschärftes moralisches Gefühl ein Anzeichen ist:

Sive ista virtus sive latrocinium,
Horrendum miserandum inpium esse clamitant,
Quod expulisti saucios patrio lare.

Incertorum inc. LXXXIX: quam magis aerumna urget, tam magis ad male faciendum viget.

Incertorum inc. XXII:
Martem fatigat prodigus vitae furor.

Incert. inc. CXXVIII: Omnes homines ad suum quaestum callent nec fastidiunt.

Incertorum incert. (Accii Atreus? Welcker) LX: proinde ita parent se in vita, ut vinci nesciant.

Accius Aeneadae VI: periti sumus in vita atque usu callemus magis.

Accius Aenadae VII: Saepe ignavavit fortem in spe expectatio.

Pacuv. Armorum iudicium XIV:
Nam canis, quando est percussa lapide, non tam illum adpetit,
Qui sese icit, quam illum eumpse lapidem, qui ipsa icta est, petit.

Accius Atreus XX:
Probae etsi in segetem sunt deteriorem datae
fruges, tamen ipsae suapte natura enitent.

Ribbeck selbst findet Eurip. Hecub. 592 nicht allzu ähnlich, Cicero Tusc. II 5,13 den Satz geradezu falsch, also auffallend.

Das Ideal der austeilenden Gerechtigkeit schwebt vor Incert. inc. CVII:
Eam quam nihil accusas, damnas: bene quam meritam esse autumas
Dicis male mereri.

Die Offenheit ist als idealer Zug gemeint Ennius inc. nom. rel. III (Achilles? Ribbeck:)
eo ego ingenio natus sum:
amicitiam atque inimicitiam in frontem promptam gero.

Ribbeck vermag nur Homer. I 312 ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος usw. anzuführen.

Accius Diomedes VIII:
Multa amittuntur tarditia et socordia.

Schätzung der Kultur schimmert durch Accius Medea VII: primum ex immani victum ad mansuetum applicans und Accius Tereus II indomito more atque animo barbaro: hinc amore vecors usw.

Getrennt sind Grai und barbari Naevius Incert. XI vgl. Ennius Andromacha Aechmalotis IX: ope barbarica. Mit leisem Accent der Anerkennung aber Incertorum inc. CXI: fertilitas barbara.

(Der Aethiope ist schon bei Epicharm und Menander fr. 533 K., Stob. flor. 86, 6, obwohl Barbar, εὐγενὴς φύσει).

Hauptergebnisse.

Trotz der immer noch bestehenden Unsicherheit in vielen einzelnen Punkten kann doch behauptet werden: Die römischen Dramendichter der republikanischen Zeit haben ihre griechischen Vorlagen auch nach dem Gedankengehalt nicht ganz unverändert gelassen. Vor allem ist der grössere poetische Reichtum des Euripides an Göttern und angerufenen Naturwesen vereinfacht (S. 23—27; 34, 35, 36, 40—43; 44—47) und sein meist freierer Ausdruck mehr oder weniger schulmässig gefärbt worden (S. 23—27; 33—36; 44—48) Nachsokratische Begriffe und Interessen drängen sich vor. Aber auch Menander ist kaum ohne alle Umbiegungen verwendet worden. Gedankenkontamination (S. 35—36; 77—78) oder Verallgemeinerungen, Annäherungen an terminologischen Ausdruck schleichen sich ein. Im Uebergang der späten Poesie zu den Römern wandelt sich unter römischen Anschauungen und Verhältnissen, was die Dichter von altgriechischer, sophistischer, kynischer Auffassung vorfanden. Sie mussten römisch verstehen, was ihnen griechisch geboten war Die stoische und die epikureische Zeitphilosophie haben. diesen Umschmelzungsprozess begünstigt.

Die Theologie und die Ethik sind die Gebiete, auf denen er sich vollzog. Dort halten sich anscheinend epikureische und stoische Regungen die Wage; hier

ragt das kernhafte Ideal der Stoa meist vor. Eben darin gibt sich der wählende Takt des Römers zu erkennen. In grösserem Umfange, als man bisher annahm, durchflechten nacharistotelische Stimmungen das Gewebe des überkommenen Stoffes. Wir dürfen vermuten, dass dies noch mehr der Fall war als unsere dürftige Kenntnis zeigt, vor allem im römischen Nationalschauspiel. Mit der fortschreitenden Zeit nimmt in der Tat der Einfluss der Philosophie zu. Die volle. lebhafte Ueberzeugung von einer Vorsehung der Götter ist im Drama kaum recht zur Aussprache gekommen. Sie sind auch auf stoisierendem Standpunkte wesentlich die Urheber von Naturerscheinungen. Dafür wird dem Fatum, dem Naturgesetz, und mehr noch der Fortuna oder dem Zufall der Hauptanteil am menschlichen Lose zugeschrieben. Von einer gereinigten Auffassung dieser Fragen bleibt, wohl nicht ohne Schuld der epikureischen Götterlehre und des stoischen Lehrstücks von der Weltnotwendigkeit, und demnach wohl nicht ganz auf Rechnung der poetischen Phantasie, welche die Dichter zuweilen durch lehrhafte Wendungen stark beleidigen, das Drama fern. Dafür entfaltet sich das Humanitätsideal um so reicher, indem sich epikureische Lebensmilde mit zum Teil abgeschwächten stoischen Werturteilen und den der griechischen Volks- und Schulphilosophie gemeinsamen Ansichten von Selbstzucht und Leidenschaftlosigkeit und mit dem Freiheitsstolze und Kraftgefühl des römischen Republikaners verbindet. Da und dort aber bricht geradezu die kynisch-stoische Strenge hervor. **Euripides'** und **Menanders** Einwirkung gehen, so scheint es, innerhalb solcher Strömungen in der Form mit auf, dass sie die Anregung zu schärferen rhetorisch pointierten Wen-

dungen geben. Nur in Einzelheiten wie in der Wertung der Frau siegt der euripideische Pessimismus.

Einige leise Unterschiede zwischen den Dramenarten und Dichtern sollen, obwohl sie von dem zufälligen Umfange unserer Fragmentkenntnis abhängig sein mögen, nicht unerwähnt bleiben.

Unter den römischen Tragikern sind es hauptsächlich nur Ennius, Pacuvius und Accius, bei welchen sich Einflüsse griechischer Philosophie wahrscheinlich oder sicher finden.

In der Komödie sind stoisch klingende Stellen noch häufiger als in der Tragödie.

Ein charakteristischer Unterschied zwischen Tragödie und Komödie besteht darin, dass wir bei der letzteren nicht nur in der fabula palliata, sondern auch in der nationalrömischen Komödie, der fabula togata, viele philosophische Einflüsse feststellen konnten, während wir beim nationalrömischen Schauspiel in der fabula praetextata nur ein philosophisch klingendes Fragment fanden. Die oskische Volksposse der fabula atellana ist, soweit aus den Fragmenten ersichtlich, vollständig frei von Philosophie; der mimus zeigt in den Fragmenten des Laberius ihren Einfluss, und die unter dem Namen des Publilius Syrus überlieferte Spruchsammlung erinnert nicht nur an Epicharm (Diels Vorsokratiker[1]) 2. Aufl. S. 87), sondern auch an die Stoa[1]).

[1]) Sentenzen, wie wir sie bei der Tragödie gaben, haben wir bei der Komödie nicht beigefügt, da hier schon Sammlungen vorhanden sind. Für Plautus und Terenz liegen uns zwei Abhandlungen vor: Johannes Schneider, „de proverbiis Plautinis Terentianisque", Berl. Diss. von 1878 und Franz Xaver Pflügl, „Das lateinische Sprichwort bei Plautus und Terenz", Progr. der k. b. Studienanstalt Straubing vom Jahre 1880.

Den echt griechischen Begriff des Masshaltens, der sich häufig bei Plautus und Terenz findet und der wesentlich durch Menander in die römische Komödie gekommen zu sein scheint, haben wir nicht weiter berücksichtigt. Erwähnen wollen wir nur, dass, soviel uns bekannt, Terenz als erster in der Andria 61 das μηδὲν ἄγαν in die lateinischen Worte nequid nimis übersetzt hat. Dieser Begriff liesse sich wohl gut bei einer Abhandlung über die Lebensweisheit der beiden grossen römischen Komiker, die noch nicht vorhanden ist, verwerten. Gleiches gilt vom Begriff der Pflicht bei Plautus und Terenz, der bei diesen Dichtern so ausserordentlich häufig vorkommt.

Zwischen den religiösen Fragmenten der beiden Zeitgenossen Plautus und Ennius zeigt sich endlich ein gewisser Gegensatz. Bei dem Tragiker herrscht partielle religiöse Skepsis vor; er ist der erste Dichter, der zu dem Verfall der altrömischen Volksreligion beigetragen hat. Plautus dagegen steht mit Ausnahme weniger Stellen (Poenul. 746, 791; Trinnum. 942) vollständig auf dem Boden der überlieferten Volksreligion.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Seite

Lebenslauf.

Am 8. Oktober 1875 wurde ich, Berta Schlesinger, evang. Konfession, als Tochter des Sanitätsrates Dr. med. Benjamin Schlesinger und seiner Ehefrau Hermine geb. Würzburger in Löwenstein, Württemberg, geboren.

Mein Studiengang ist folgender. Ich besuchte in den Jahren 1882—92 die Höhere Privatmädchenschule in Mosbach, Baden, Stuttgart, Kiel. Die Vorbereitung zur Reifeprüfung begann ich privatim im Herbst 1901 in Kiel. Gleichzeitig hörte ich im Wintersemester 1901/02 und im Sommersemester 1902 an der dortigen Universität die Vorlesungen der Herren Professoren: Deussen, Lenard, Milchhoeffer, Wolff, Nach Ablegung der Reifeprüfung am Gymnasium zu Barmen (29. September 1905) bezog ich die Universität Bonn und widmete mich sechs Semester hindurch dem Studium der Philosophie und Philologie. In dieser Zeit besuchte ich die Vorlesungen und Uebungen folgender Herren Professoren und Dozenten: Brinkmann, Bücheler, Drescher, Dyroff, Elter, Erdmann, Gaufinez, Jäger, Litzmann, Loeschcke, Marx, Solmsen, Wilmanns, Becher, Bickel, Frost, Hashagen, v. Mess, Schulz, Barat. Funaioli, Joliet.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, allen meinen Lehrern an dieser Stelle meinen wärmsten Dank auszusprechen.

Zu ganz besonderem Danke bin ich aber Herrn Professor Dr. Dyroff verpflichtet, sowohl für die Ueberlassung des Materials der Dissertation als auch für die zahlreichen Ratschläge und Anregungen, die er mir während der Ausführung zu teil werden liess.



